

ESSAI
SUR
L'ACTIVITÉ PRIMITIVE
DU MOI

THÈSE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES
PRÉSENTÉE DEVANT LA FACULTÉ DES LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

par

Jean NOGUÉ

Agrégé de l'Université
Chargé de Cours à l'Université d'Athènes
Professeur à l'Institut français d'Athènes

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—
1936

ESSAI
SUR L'ACTIVITÉ PRIMITIVE DU MOI

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation
réservés pour tous pays

ESSAI
SUR
L'ACTIVITÉ PRIMITIVE
DU MOI

THÈSE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES
PRÉSENTÉE DEVANT LA FACULTÉ DES LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

par

Jean NOGUÉ

Agrégé de l'Université
Chargé de Cours à l'Université d'Athènes
Professeur à l'Institut français d'Athènes

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—
1936



A MONSIEUR LOUIS LAVELLE

INTRODUCTION

Le monde dans lequel nous vivons présente cette particularité notable que précisément nous y vivons, que nous sommes au monde. En face des choses et des êtres que nous connaissons par un procédé quelconque, figure toujours un certain personnage qui ne cesse jamais d'assister et de prendre part au spectacle de l'univers : c'est nous-mêmes. Quelle que soit la chose que nous sachions, nous savons en même temps qu'il est là, comme un compagnon inséparable. Même lorsque nous songeons à notre propre mort et que nous essayons de nous représenter un monde où nous ne serons plus, il est le rêveur qui forme ce songe et feint son absence. Une imagination cruelle peut bien nous offrir le spectacle de notre corps changé en cadavre et frappé de corruption, toujours il est là, observateur curieux ou épouvanté, indéfectiblement présent et qui se sait existant, même devant cette dispersion de son image mortelle. Et si, par un effort inverse, nous venons à évoquer le temps qui a précédé notre naissance et pesons les hasards qui ont décidé de notre apparition au jour, il est encore là qui s'étonne, se réjouit ou se désespère, car il est l'inévitable spectateur de ce temps vide où son fantôme ne hantait pas encore le monde.

Cette condition singulière est celle de la conscience.

La conscience, en effet, se définit par le fait que nous savons être présents à tout savoir, par l'existence de cet « avec » mystérieux qui est impliqué dans tous les actes

de notre connaissance. Mais quel est précisément ce nous ? quel est cet être tel qu'aucun autre être ne puisse être posé sans qu'en même temps et du même coup, il le soit aussi ? Cette question offre un aliment inépuisable à la réflexion philosophique, car, si l'existence de cet être nous est connue avec une évidence qui ne laisse rien à désirer, en revanche, son essence ne se révèle à nous que par un sentiment confus qui contraste singulièrement avec la clarté de notre connaissance du monde extérieur.

Remarquons-le dès l'abord, le discours use naturellement du *nous* : il y aurait une sorte d'inconvenance littéraire à lui prêter d'emblée un sens individuel et ce scrupule nous avertit que le point de départ de notre réflexion ne saurait être placé au sein du moi. Il se situe dans le plan d'une collaboration spirituelle où sont appelés d'autres « moi » et c'est par l'analyse d'une pensée originairement impersonnelle que nous sommes amenés à rechercher en un individu la nature d'une condition dont nous avons reconnu l'existence dans toute pensée. Nous nous interrogeons sur le *nous* et nous découvrons le *je*.

Essayons de préciser cette démarche. Le *nous* collectif est formé par la réunion de divers personnages qui sans doute présentent entre eux certaines ressemblances, mais qui se distinguent les uns des autres par un ensemble de caractéristiques dont le groupement est singulier. Ils occupent dans l'espace des positions différentes, ils nous apparaissent constitués par un recroisement original de qualités, chacun d'eux développe un tissu d'actes et d'œuvres qui prennent place en un devenir historique sans retour. A supposer que notre univers se bornât à ce monde collectif, il comprendrait donc déjà une multiplicité d'êtres différents qui seraient par eux-mêmes uniques, car les distinctions dont nous dis-

posons sont susceptibles d'entrer en des combinaisons qui excluent toute répétition.

Mais, de plus, parmi ces personnages, il en est un en qui se réalise une certaine expérience dont il ne retrouve l'équivalent en aucun des autres : ce personnage c'est moi-même. Je sens, en effet, en moi, certains états, certaines puissances qui me paraissent liés à un des membres du nous et à un seul, car je ne puis en découvrir le pendant chez nul de ceux que j'aperçois autour de moi. Il me semble que c'est le sentiment de cette expérience qui m'autorise à employer un terme particulier pour me désigner : en parlant de moi, je dis *je*, en parlant des autres, *vous*. Le passage du *nous* au *je* s'opère donc par la considération d'une certaine réalité qui, à mes yeux du moins, a pour caractère d'être attachée à un sujet unique.

Toutefois, à ma surprise, les autres personnages du nous ne paraissent pas tenir compte de cette différence que je perçois entre eux et moi : ils emploient eux aussi le *je*, me disent *vous* et ne paraissent pas soupçonner ce qu'il y a d'inaliénable dans l'expérience dont je me prévalais pour dire *je*. Volontiers je serais tenté de leur faire observer qu'en parlant ainsi, ils usurpent et qu'ils emploient un mot dont ils ne connaissent pas la signification. Mais, si je leur propose mes doutes, ils me répliquent sans plus qu'eux aussi, ils sont en possession d'une expérience qui les autorise à dire *je*, précisément parce qu'ils n'en retrouvent l'équivalent chez aucun de ceux qui les entourent. Je n'ai donc pas le privilège d'employer ces termes de *je* et de *vous* et, du reste, en réfléchissant, je suis bien forcé de reconnaître que l'usage m'en a été appris par le groupe social où je suis : j'ai simplement retourné en ma faveur un jeu d'oppositions que j'ai vu fonctionner sous mes yeux entre les membres du nous.

De cette confrontation il résulte que nous nous trouvons ici en présence d'une contradiction singulière : d'un côté l'expérience du *je* semble être générale puisque tous les membres du nous paraissent se fonder sur elle pour distinguer entre le *je* et le *vous* et pourtant, d'un autre côté, je ne la connais qu'en moi-même et justement son caractère distinctif à mes yeux est d'être unique dans tout le champ de mon expérience, car, si je conçois aisément la possibilité d'étendre ma connaissance du monde sensible bien au delà de ce que je perçois actuellement, en revanche, il m'apparaît radicalement impossible de jamais pénétrer en autrui pour y découvrir quelque chose d'analogue à ce que je sens en moi-même. Le moi se connaît solitaire au monde et cependant nous ne pouvons admettre que nous y soyons seuls.

Cette difficulté touche à l'essence même du problème du *moi*. Si l'on se place sur le terrain de la connaissance, il ne paraît pas possible de la lever, car il faut opter entre la généralité ou la singularité de l'expérience du moi. Mais justement la connaissance couvre-t-elle tout le champ de l'existence et ne devons-nous pas distinguer ici entre l'ordre de l'être et l'ordre du connaître ? Je n'ai pas le droit de dire que les caractères du *Je* n'existent pas chez les autres et même, si je m'en remets à eux, je dois croire qu'ils existent en eux aussi bien qu'en moi-même ; mais je ne les connais pas, je ne les saisis qu'en moi-même : en moi seulement, la connaissance et l'existence se rejoignent ; hors de moi, elles se séparent, et c'est pourquoi la connaissance est incluse dans l'existence, mais ne peut lui être coextensive. La connaissance est une opération qui se surajoute à certains existants et qui est toujours liée à un opérateur déterminé, mais elle est enfermée dans le cercle de l'existence et elle ne se pose qu'en se tournant vers celle-ci. Je dis *Je* en parlant de moi aux autres, je me situe dans leur univers,

face à l'inconnaissable qu'ils demeureront éternellement pour moi-même.

Tout se passe donc comme si, à l'intérieur du nous, des places avaient été ménagées, à la façon de loges dans un théâtre pour recevoir les différents « *moi* » qui composent son assemblée et qu'en occupant une de ces places, nous nous interdisions par là-même de pénétrer en une loge étrangère et de la voir autrement que sous la forme d'un vide béant d'ombre. Notre accès au spectacle du monde et notre participation au dialogue de la connaissance ont pour effet de nous découvrir tout à la fois le lieu singulier de notre être et l'impossibilité où nous sommes, une fois installés en ce lieu, de percevoir l'écran qui nous dérobe l'intériorité des autres êtres.

De là découlent plusieurs conséquences importantes.

Tout d'abord l'expérience sur laquelle je me fonde pour dire *je* n'est pas nécessairement individuelle, au moins dans son contenu, puisque j'admets que chacun des membres du nous peut la répéter en lui, encore que je n'aie nulle connaissance d'une telle répétition. Si nous nous interrogeons sur cette expérience, que nous qualifions volontiers de profonde, nous sommes bien forcés de reconnaître que ses déterminations sont assez pauvres et, dès lors, bien qu'aucun contrôle direct ne puisse justifier cette supposition, nous sommes conduits à croire qu'elle doit se retrouver à peu près semblable chez les divers sujets, car sa pauvreté même exclut les combinaisons extrêmement riches que nous observons dans le monde extérieur. De fait, les descriptions que l'on a tentées de cette expérience nous frappent justement par la généralité qu'elles affectent. La relation de l'effort à la résistance, l'excès de la connaissance sur tout objet connu, l'unité d'une activité synthétique, toutes ces caractéristiques demeurent abstraites et ne

semblent pas permettre une discrimination véritable entre les individus. Même si l'on reconnaît qu'une telle expérience apparaît à chaque individu comme une expérience singulière, il n'est pas prouvé qu'elle suffise à distinguer cet individu des autres individus.

Dès lors est-ce dans un approfondissement de notre vie séparée qu'il faut découvrir le secret de notre individualité ?

S'il est vrai que, plus nous nous enfonçons en nous-mêmes, plus les formes d'existence sur lesquelles nous tombons s'avèrent abstraites et générales, il serait absurde d'attendre d'une telle recherche la révélation d'une existence concrète et particulière. Pour retrouver cette dernière, il faut suivre un chemin inverse et nous porter au point de contact de notre être avec le monde extérieur où il rencontre à la fois la limite de son existence et la condition de son originalité. Dès que ce contact s'opère, nous apercevons, en effet, que nous n'avons qu'une place et une seule dans l'univers ; mais, de plus, par l'action que nous sommes capables de produire sur ce monde extérieur, nous engageons le moi en un destin singulier qui le fait radicalement différent de tout autre moi. C'est au miroir des qualités sensibles, truchement des esprits entre eux et, si l'on ose dire, de nous-mêmes à nous-mêmes, que nous distinguons notre visage propre grâce à la conjonction mystérieuse de l'expérience intérieure avec l'image unique où notre être se reflète au milieu du monde. La connaissance de nous-mêmes naît de l'acte par lequel nous adhérons à une parcelle de l'univers et fixons du même coup notre originalité au sein de celui-ci.

Nous nous heurtons ici à une nouvelle difficulté qui n'a peut-être pas toujours été clairement aperçue par

les philosophes qui font reposer la connaissance du moi sur un fait intime. Le fait intime, quelque détermination qu'on en donne, est évidemment particulier dans la connaissance que nous en prenons, car c'est de cette limitation qu'il tire son intimité même ; mais, d'un autre côté, sa simplicité doit nous détourner de chercher en lui une caractérisation individuelle et nous sommes amenés à lui prêter une généralité dans l'ordre de l'existence. Inversement, les caractéristiques de situation dans l'espace et le temps, les combinaisons qualitatives ne relèvent pas d'une connaissance séparée : elles s'étaient en quelque sorte dans une lumière universelle, pourtant c'est leur richesse qui permet la détermination d'une individualité singulière dans l'ordre de l'existence. Réduit à l'expérience intime, l'individu s'isolerait dans la connaissance de son intériorité, mais, par là même, il perdrait la notion de la différence qui le sépare des autres êtres ; ramené sur le plan d'une expérience extérieure pure, il se distinguerait sans doute de tous les autres individus, mais à la façon d'une chose distincte des autres choses, parce qu'il cesserait d'être attaché à l'une d'elles en particulier. Il faut donc le saisir à la rencontre de ces deux formes d'expérience, c'est-à-dire dans son opération, au moment où son acte vient se situer dans le sensible par une double et réciproque présence.

L'entreprise philosophique revêt ainsi le caractère d'une manœuvre à double action qui doit se dérouler simultanément sur deux plans différents. Nous ne pouvons séparer l'opération qui soutient le monde de ce même monde où elle se manifeste et, s'il nous est nécessaire d'analyser en leur rigueur les actes qui sont impliqués en sa constitution, inversement notre analyse ne se justifie que par la considération de l'œuvre à laquelle ils aboutissent. L'espace, par exemple, ne se conçoit pas

sans l'ensemble des démarches qui en tissent la trame et qui lui donnent son caractère subjectif, mais il est aussi un tableau offert aux yeux de tous et où nous prenons place : entre ce panorama et les mouvements qui le dessinent invisiblement, il nous faut retrouver les passages et les articulations afin de montrer comment les relations spatiales primitivement centrées sur l'individu arrivent à s'en détacher pour entrer dans le domaine commun. Encore n'est-ce point là que se borne la tâche du philosophe, celle-ci demeure essentiellement différente d'une simple contemplation ou d'un abandon au cours intérieur de la vie, elle est avant tout une œuvre d'expression, la création par le discours d'un système verbal qui s'adapte à la double réalité de l'expérience et, en même temps, la propose à d'autres êtres pour qu'ils s'y reconnaissent. L'univers ne se réduit pas aux échanges tacites entre le moi intérieur et le monde sensible. En prêtant une voix à leur dialogue, le discours lui donne sa résonance spirituelle : par un usage nouveau du sensible, la présence du moi au monde devient l'objet d'une communication réglée et, en vertu même de cette communication, s'inscrit dans l'être.

Or, si le succès de la science a démontré par le fait l'aptitude du discours à décrire le monde sensible, on admet plus malaisément qu'il puisse exprimer la réalité intérieure. Celle-ci, en effet, n'apparaît qu'à l'individu et, par suite, il semble qu'elle ne puisse figurer en un système verbal qui doit rester ouvert à tous. Principe original de chaque être, elle ne saurait être traduite en un langage commun et, dès lors, on doit reconnaître qu'en son fond dernier, elle demeure ineffable. Réussirions-nous à en donner une traduction, celle-ci serait à jamais invérifiable, faute de pouvoir être confrontée avec le texte original. Nous serions ainsi réduits au

silence sur la part cachée de notre être et l'entreprise philosophique serait condamnée en sa plus haute aspiration qui est d'établir un lien d'esprit à esprit.

Il n'est pas inutile de rappeler ici dès l'abord que le discours ne peut jamais se substituer à la réalité décrite, il constitue par lui-même une réalité distincte qui se développe suivant ses lois propres et, pas plus dans le cas de l'expérience intérieure que dans celui de l'expérience externe, il ne recouvre la réalité primitive et n'est recouverte par elle. En d'autres termes il n'est pas un simple miroir des choses, mais une création nouvelle, comme l'œuvre d'art dont il est lui-même une espèce. De là les deux écarts contraires de l'ineffable et de l'irreprésentable qui sont inhérents à son exercice et n'ont jamais constitué un obstacle dirimant à sa validité, car ils peuvent être eux-mêmes définis et circonscrits et par conséquent fixer la valeur approximative du discours. La description de la réalité intérieure est ici placée sur le même pied que celle du monde sensible, et il est normal qu'elle comporte des éléments ineffables, peut-être même, bien que cette affirmation étonne au premier abord, des éléments irréprésentables.

En second lieu, si la réalité intérieure ne peut être connue qu'au sein de l'individu, il ne s'ensuit pas qu'elle n'existe qu'en cet individu : son existence déborde la connaissance que nous en pouvons prendre et, par suite, elle peut être générale sans qu'il nous soit donné d'en prendre aucune assurance directe. Sans doute l'individu ne peut vérifier qu'en lui la correspondance de la description à la réalité décrite et il ne possède jamais les garanties que lui fournit en d'autres domaines la répétition régulière des événements ; mais, précisément, le langage, en raison de son corps sensible, dépasse le sentiment intérieur et s'avance plus que lui dans l'ordre de l'existence vers les êtres inaccessibles auxquels il

s'adresse, en sorte qu'au lieu d'un ineffable, il conviendrait bien plutôt de parler d'un irreprésentable, c'est-à-dire de l'impossibilité où nous sommes de convertir en intuition la foi incluse en ses premières opérations. La description de la réalité intérieure ne nous fait pas pénétrer dans la conscience d'autrui, mais elle nous conduit jusqu'à elle et la pose implicitement.

Enfin l'affirmation d'un ineffable intérieur procède d'une conception de la conscience qu'il paraît difficile d'accepter. L'originalité du moi ne réside pas dans une sorte de profondeur inaccessible, rebelle à toute expression : il faut bien plutôt la chercher dans la puissance même de l'expression, dans une capacité de création qui est inséparable d'une matière extérieure. Au fond, cette idée naît de la transposition paradoxale de notre expérience des choses à notre expérience de nous-mêmes. Les choses ont une intériorité qui nous est fermée : nous ne connaissons d'elles que leur enveloppe superficielle et il nous semble qu'il existe de même, au cœur de notre être, une chose cachée, un noyau parfaitement dur qui résiste à toute pénétration. Or précisément notre être est le seul qui soit éclairé du dedans et où nous puissions saisir les forces qui soutiennent les apparences. Il serait donc absurde de lui prêter une impénétrabilité qui est le propre de l'être extérieur et il ne serait pas moins vain de lui attribuer une structure déjà arrêtée que nous nous épuiserions à traduire par le langage. C'est par son œuvre que le moi se définit et, si l'on peut admettre qu'il préexiste à celle-ci, ce ne peut être que sous une forme vide et indifférenciée qui ne présente pas d'originalité essentielle et qui n'est pas nécessairement hors des prises du discours. Du reste, celui-ci offre des ressources de caractérisation bien supérieures à nos besoins réels et les différences que nous souhaiterions de marquer sont d'un ordre de précision très au-dessous de celui que

nous pourrions effectivement définir. La vérité est sans doute que, dans les groupes resserrés où s'écoule notre existence, l'indicible et l'ineffable traduisent surtout le sentiment avivé d'une solitude qui ne peut s'ouvrir sur aucune sympathie et, comme tels, bien loin de répondre à une impossibilité théorique d'exprimer le particulier, ils désignent une attitude humaine générale, un aspect d'une condition universelle.

Reste le caractère invérifiable de notre traduction du sentiment intérieur. C'est là une objection qui a été souvent adressée aux philosophes qui, à la manière de Biran, ont tenté de décrire le fait primitif de l'expérience intime : on reconnaît volontiers que leur exposé peut sans doute correspondre à leur expérience personnelle ; mais, ajoute-t-on, ce n'est qu'une intuition sur laquelle nous ne pouvons nous prononcer puisque, par définition, elle vous est propre. Cependant il est bien évident que, si l'auteur nous a proposé son expérience, c'est pour nous demander si elle convenait avec la nôtre. Il nous faut répondre à sa question, car l'affirmative ou la négative constituent par elles-mêmes des éléments nouveaux qui permettent au discours de poursuivre son développement indépendant des individus. A la vérité, on pourrait décliner l'instance si le témoignage sollicité ne portait que sur un point isolé de l'expérience humaine ; mais justement le propre de la réalité intérieure est d'être impliquée dans tous les édifices qui offrent une façade commune à tous les êtres, soit qu'il s'agisse d'édifices naturels, comme le monde sensible, ou d'édifices artificiels, comme ceux du langage et de la science. A une certaine étape de leur développement, des notions telles que le temps et l'espace, par exemple, se présentent comme des systèmes de signes qui fonctionnent normalement à la satisfaction de tous les intéressés ; si nous arrivons à montrer l'enchaînement graduel qui relie de

tels systèmes à cette portion de l'expérience qui n'est connue qu'en nous, la description initiale que nous en aurons proposée sera par là même justifiée ou, du moins, nous aurons en partie échappé au risque inhérent à tout emploi de l'intuition. L'expérience de la réalité intérieure peut ainsi être confirmée par une vérification progressive, et, du reste, jamais achevée, car les transitions que nous cherchons à suivre s'étendent à une activité de plus en plus complexe et qui embrasse des éléments d'une richesse illimitée. Peut-être même, conformément à la marche générale de l'approximation, un accord d'hypothèse est-il plus facile à établir sur les traits essentiels de la réalité intérieure que sur les liens multiples qui la rattachent, soit au système des évidences sensibles, soit à celui des vérités.

La présence du moi au monde est donc susceptible d'une description sur laquelle un accord des esprits entre eux demeure possible ; mais comment surprendre le moi en ce qu'il a de propre ? Existe-t-il un événement privilégié où nous pourrions en quelque sorte assister à sa naissance et le saisir au moment où il vient s'ajouter à d'autres événements préexistants ? Ou bien, s'il est vrai que le moi est inséparable de tout ce qui apparaît à la conscience, faut-il se contenter de distinguer les formes successives et enchaînées qui le définissent comme un certain système intérieur, opposé au reste du monde ?

La première méthode est celle que Maine de Biran semble avoir suivie : partant de la distinction naturelle entre le mouvement volontaire et le mouvement involontaire, il a cherché à découvrir le caractère qui entraînait l'imputation au moi et il a cru le trouver dans le sentiment particulier de l'effort qui accompagne l'exercice de la motilité volontaire et auquel la résistance fournit une base concrète. Puis, après avoir ainsi dégagé

dans toute sa pureté l'acte essentiel du moi, il en a suivi les complications progressives au cours d'une analyse des diverses sensations qui est une des parties les plus neuves et les plus solides du *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, et c'est par la clarté que sa découverte psychologique projetait sur l'ensemble de la vie consciente qu'il pensait la confirmer en son principe. Or, sans discuter pour le moment l'interprétation que Biran a donnée du fait primitif, on peut se demander si, pour mieux ménager l'entrée en scène du moi, il n'a pas été conduit à aliéner de celui-ci certains états qui appartiennent à son essence la plus profonde : la superposition d'une activité personnelle à une vie affective d'où le moi serait en quelque manière absent est assurément un des paradoxes de la doctrine biranienne. Peut-on isoler l'activité motrice des besoins qu'elle doit satisfaire et ne faut-il pas, au contraire, voir en cet état du besoin la forme originaire de notre relation au monde ? D'un autre côté — et peut-être ceci explique-t-il cela — Maine de Biran situe trop haut l'expérience psychologique du mouvement volontaire, puisqu'il l'établit d'emblée sur le plan de la réflexion, voire de la moralité. En fait, l'activité motrice est plus humble, elle ne s'accompagne pas nécessairement de réflexion et encore moins doit-on la confondre avec cette maîtrise de l'âme que le stoïcisme du philosophe se proposait comme idéal. Plus proche de la vie affective que ne l'a cru Maine de Biran, c'est seulement par la suite, lorsqu'elle se sera manifestée dans le monde sensible et exprimée par le langage, qu'elle deviendra objet de réflexion et entrera dans le système général des existants. L'effort n'est pas encore la philosophie de l'effort, et, pour que celle-ci apparaisse, il faut qu'il s'engage en des actes nouveaux dont nous avons à décrire la genèse.

Toutefois, il reste que l'expérience du mouvement

volontaire constitue une expérience nodale dans le développement du moi, ce qui justifie en un sens l'emploi du terme de fait primitif. Mais ce fait, primitif dans l'ordre de la recherche consciente, a des conditions antérieures, plus obscures, il est vrai, sans lesquelles cependant il apparaîtrait incompréhensible, et, dès lors, nous devons essayer de creuser au-dessous de lui pour restituer l'état dont il procède, dussions-nous renoncer à la clarté du fait pour nous contenter de poser abstraitement des termes qui ne nous sont jamais donnés en leur pureté. Même si elle ne peut être poursuivie jusqu'au bout *in concreto*, l'analyse du besoin précède en droit la décomposition qui conduisait au fait primitif biranien. Seule, en effet, elle nous permet de comprendre à la fois la naissance d'une activité motrice et, en face d'elle, d'un monde sensible où le moi fixera sa position originale et, plus tard, se traduira à lui-même et traduira aux autres êtres sa propre existence.

Il nous paraît donc qu'au lieu de chercher le moi dans une sorte d'élément de conscience qui entrerait en combinaison avec d'autres éléments, il faut, sans se laisser duper par les mots, décrire l'enchaînement réel de ses états, de ses actes et de ses œuvres. Le langage a pour effet de cristalliser en un terme une réalité complexe et il pose souvent d'insolubles problèmes lorsque nous tentons de retrouver en l'une la simplicité de l'autre. Peut-être en est-il ainsi du moi, la simplicité que nous lui prêtons ne serait qu'une illusion engendrée par le discours ; en réalité, le moi n'est pas simple, car il est tour à tour un vide qui aspire à être comblé, un mouvement qui le porte vers des objets absents, un être qui existe pour d'autres êtres : il ne se confond avec aucune de ces formes et pourtant il ne peut être posé en dehors d'elles, sinon justement par le discours.

Nous devons donc le considérer dans son organisation systématique sans prétendre le réduire à un de ses éléments, ni le réaliser à part de cette suite d'expériences où il se révèle.

D'un autre côté cependant, le moi ne s'identifie pas avec le contenu de la conscience, puisqu'il n'est qu'un des personnages du dialogue de la connaissance : nous ne saurions donc le laisser se perdre en la mouvance qui entraîne indifféremment le monde et nous-mêmes, l'analyse doit le saisir en cette condition du dialogue qui est la condition humaine par excellence, et le véritable lien qui unit toutes ses formes doit précisément être cherché en cette condition commune à laquelle elles sont toutes assujetties. Dans le besoin, dans le mouvement et en chaque sens, nous retrouvons toujours un terme privilégié qui s'oppose au reste du monde : il n'y a qu'un être en qui je sente la faim et le désir qui éveillent à la conscience tous les êtres animés, il n'y a qu'un corps que je sois capable de mouvoir, un corps où je souffre et jouisse, un corps placé au centre de l'univers visible. Cet « il n'y a qu'un » est donc la formule générale qui définit un privilège, variable en son contenu sans doute, mais pareil en son titre : tout ce qui peut s'en réclamer appartient au moi. L'analyse est donc armée pour le reconnaître ; elle n'a point à attendre d'une expérience singulière l'occasion de surprendre l'avènement du moi, elle retrouve celui-ci en toute expérience, parce qu'elle retrouve en chacune une présence qui est unique au monde.

LIVRE I

**LA SITUATION ORIGINNAIRE DE LA CONSCIENCE
ET LE FAIT PRIMITIF**

CHAPITRE PREMIER

La situation originaire de la conscience

Ainsi que nous l'avons noté, les conditions initiales de la conscience ne sont pas toujours accessibles dans leur pureté à l'examen intérieur, car elles se présentent d'ordinaire enveloppées en des formes complexes que l'analyse ne peut immédiatement réduire. Pour les ressaisir, nous sommes donc obligés de recourir en partie à l'observation extérieure et de mettre à profit l'analogie qui existe entre notre propre comportement et celui des êtres plus ou moins semblables à nous. Sans doute la description de notre être ne sera pas épuisée par ce rapprochement ; mais, à sa faveur, nous pourrons restituer dans sa généralité abstraite la situation originaire à partir de laquelle s'est développée la vie consciente.

Lorsqu'il s'agit d'attribuer la conscience à un être, un fait retient tout de suite notre attention : c'est la nature du mouvement dont il est animé. S'il nous est loisible de découvrir la cause de son mouvement dans quelque objet localisable, nous hésiterons à lui prêter la conscience et nous le regarderons comme une simple chose qui reçoit et transmet un mouvement étranger à elle-même. Même lorsque cette action venue du dehors a le caractère d'une excitation qui déclenche des effets sans proportion avec leur cause occasionnelle, le cas reste douteux, car il existe nombre de dispositifs, natu-

rels ou artificiels, où l'on observe la même disproportion. Par contre, si nous voyons cet être se mettre de lui-même en mouvement et rechercher un objet tel qu'il n'en pût éprouver l'action au moment où il a commencé sa quête, nous n'aurons guère de doutes et nous reconnaitrons en lui un pouvoir analogue à celui que nous exerçons sur notre propre corps, nous le considérerons comme un être conscient. La distinction courante que nous faisons entre le règne animal et le règne végétal s'inspire de cette constatation : l'animal est pour nous le vivant qui est capable de rechercher par une suite de démarches plus ou moins heureusement calculées un objet absent. En effet, comme l'a montré M. Bergson en des pages devenues classiques, « L'animal, ne pouvant fixer directement le carbone et l'azote qui sont partout présents, est obligé de chercher, pour s'en nourrir, les végétaux qui ont déjà fixé ces éléments ou les animaux qui les ont empruntés eux-mêmes au règne végétal » (1). La mobilité et la conscience tirent donc leur origine de cette relation particulière qui unit l'animal à l'aliment absent. Si nous rapprochons ces observations extérieures des sentiments que nous éprouvons nous-mêmes, nous pouvons poser cette première conclusion :

L'être conscient est l'être qui a faim.

Peut-être dirait-on aussi bien qu'il est l'être sexué qui recherche la satisfaction de son désir dans son rapprochement avec un être de sexe différent ; mais, quelle que soit l'importance de la sexualité dans la vie humaine, nous ne saurions admettre qu'elle constitue l'impulsion fondamentale dont serait née la vie consciente, car l'observation nous montre que la sexualité n'est pas nécessairement liée à la conduite que nous appelons consciente.

(1) *Évolution créatrice*, p. 118. Cf. également Maurice Pradines, *La Sensibilité élémentaire*. Strasbourg, 1932, ch. I.

La fécondation apparaît chez un grand nombre d'êtres comme un simple mécanisme dont le jeu dépend du concours d'agents extérieurs et ne requiert nullement l'activité particulière que nous avons décrite. Il est seulement naturel que chez un être qui était obligé, sous peine de périr, de quêter sa nourriture, la relation des sexes ait épousé la forme générale de l'activité et se soit développée en besoin et recherche consciente. On peut observer la même transformation à l'égard d'une nécessité vitale qui est sans doute antérieure à celle de l'aliment spécifique : nous voulons parler de la respiration. Chez les plantes et chez nous-mêmes, au moins pendant de larges intervalles de notre vie, la respiration s'accomplit sans le concours de la conscience ; mais il se trouve qu'un être doué de cette faculté est capable d'évoquer à lui les actes de l'inspiration et de l'expiration afin d'en régler le jeu suivant les circonstances. De même, pourrait-on dire, il y a une prise de conscience de la relation des sexes, mais elle apparaît comme une application particulière d'une méthode plus générale, destinée primitivement à satisfaire un besoin essentiel de l'individu : la faim.

§ 1. L'OBJET ABSENT

Ainsi le spectacle des êtres animés nous amène à nous interroger sur une des conditions de la conscience que la civilisation, jointe à une sorte de pudeur intellectuelle, semble avoir rejetée à l'arrière-plan de la spéculation. En réalité, tout se passe comme si l'être conscient s'apercevait de sa présence au monde par le sentiment d'une absence.

Mais qu'est-ce que le sentiment d'une absence ?

Devons-nous chercher l'origine de ce sentiment dans la présence de certaines sensations comme celles que

nous localisons d'une façon plus ou moins vague dans telle ou telle région de l'organisme ? Mais on sait que ces sensations peuvent disparaître dans certaines conditions, par exemple, après un jeûne prolongé ou sous l'influence de certains anesthésiques, sans que soit aboli le sentiment fondamental de la faim. Le besoin existe indépendamment de ces manifestations accessoires auxquelles il ne saurait être réduit. Et, en effet, si l'on veut bien y réfléchir, la présence ne suffit pas à rendre compte de ce qu'il y a d'original et d'irréductible dans le sentiment d'une absence. C'est parce que nous transportons indûment à l'analyse du besoin des exigences empruntées à la considération des objets sensibles que nous cherchons à ramener ce sentiment à la connaissance d'un état de l'organisme : nous voulons faire de la faim une sorte de chose qui serait en nous, alors que précisément elle est un des traits qui distinguent la condition de l'être conscient de la condition des choses. Ce point de vue est sans doute légitime lorsqu'il s'agit d'expliquer le phénomène de la faim, comme le fait le physiologiste, car la valeur d'une explication tient à ce qu'elle suppose un passage à un autre plan sensible que celui du phénomène à expliquer ; mais les constatations opérées en ce domaine ne nous apprennent rien sur la nature même du phénomène en question qui ne peut être connue que par une expérience directe, pas plus que le contact des rayons lumineux avec la rétine, qui « *explique* » la vision, ne nous apprend rien sur la nature propre de la vision. Or, en voulant réduire le besoin à une sensation présente de l'organisme, on commettrait sur le plan psychologique la même faute que le physiologiste qui prendrait son analyse des concomitants de la vision pour une description de cette sensation.

Essayons donc de nous tourner vers cette réalité dont nous ressentons l'absence.

Pour notre conscience adulte, l'objet du sentiment de l'absence est presque toujours un objet connu dont notre mémoire peut évoquer certaines qualités sensibles. Mais il faut tout de suite observer que ces qualités peuvent varier à l'infini sans que le besoin lui-même, en ce qu'il a de profond, soit modifié par ces variations, et nous distinguons assez bien, semble-t-il, la faim des envies fortuites que peuvent nous inspirer tels ou tels mets particuliers. En outre, la question est de savoir si le sentiment d'une absence, qui est constitutif du besoin, peut se ramener à l'absence d'un objet sensible, c'est-à-dire à la constatation que celui-ci ne figure pas dans notre perception actuelle. Or, autre chose est de savoir qu'un objet n'est pas perçu, autre chose d'en éprouver le besoin : la meilleure preuve est que, si nous sommes rassasiés, cette absence ne nous affectera en aucune manière et nous laissera dans le même état d'indifférence où nous sommes à l'égard d'une foule d'images également absentes. Inversement la présence sensible de l'objet du besoin ne supprime pas ce dernier et même elle ne fait qu'accroître son acuité, comme dans le supplice de Tantale. Par conséquent l'absence et la présence sensibles sont étrangères au sentiment de l'absence tel qu'il apparaît dans le besoin. On peut donc supposer que celui-ci n'est pas commandé par les qualités sensibles qui distinguent, en fait, son objet dans notre conscience actuelle et il est légitime de faire abstraction de ces qualités pour essayer de restituer un état, sans doute en partie hypothétique, où le besoin, ignorant de son objet, se confondrait avec le sentiment d'une absence pure de toute qualité sensible.

Il s'ensuit que l'objet du sentiment d'absence ne saurait avoir de place définie dans les cadres de l'espace et du temps, car ce qui permet à une chose d'occuper telle ou telle place ou à un événement de prendre

rang à tel moment, c'est évidemment la qualité qui les distingue des autres choses ou des autres événements. Une analyse rigoureuse du besoin doit donc nous conduire à éliminer peu à peu de son objet les caractéristiques spatiales et temporelles qui s'ajoutent à lui dans notre expérience actuelle par suite de sa fixation dans le sensible. Peut-être même, s'il est vrai que le besoin précède et commande l'activité, doit-elle nous conduire plus loin encore que ces formes de l'espace et du temps, que nos actes dessinent à travers le monde, et nous replacer, avant leur genèse effective, devant une opposition dont la généralité est sans doute irreprésentable et pourtant supporte l'édifice entier de l'espace et du temps.

L'aliment absent dont nous ressentons le besoin a-t-il une figure ? L'expérience nous montre qu'il peut en revêtir d'innombrables et, par conséquent, qu'il n'en possède aucune en propre. Celle-là même sous laquelle nous le rencontrerons se détruira par la consommation qui le changera en une jouissance d'où elle aura disparu. Tout au plus l'aliment doit-il avoir une figure, faute de quoi il serait partout et nous n'en éprouverions pas l'absence. Mais c'est précisément en ce devoir être que réside le caractère original de l'objet du besoin : cet objet ne possède la figure qu'en puissance, comme la substance, qui n'en est apparemment qu'un autre nom, possède ses attributs en puissance et peut en changer sans être détruite par ce changement. De même l'aliment absent a-t-il un site déterminé ? Si nous connaissons ce site, la quête serait du coup réduite à une simple attraction et perdrait par là même son caractère conscient. En réalité, l'objet absent n'est ni en avant, ni à droite, ni à gauche : ces déterminations n'apparaîtront qu'au cours de la recherche même par l'enchaînement des démarches qu'elle coordonne ; mais elles ne lui

préexistent pas et, par suite, n'appartiennent pas à l'objet du besoin. Et pourtant celui-ci doit bien exister quelque part, autrement nous ne nous mettrions pas en quête de lui ; mais, là encore, il ne s'agit que d'un devoir-être qui emprunte son sens à la foi dont s'anime notre recherche, ce site n'existe pas encore, il ne sera fixé que par la suite de nos actes. Disons-nous même que l'objet du besoin soit extérieur à nous ? Ce caractère ne lui est pas essentiel, car il peut n'être plus ou n'être pas encore : il n'est qu'absent, c'est seulement lorsque se déclanchera notre acte qu'il se posera hors de nous comme un but à atteindre ou comme une chose à porter en nous selon les deux mouvements de *l'exlus* ou de *l'intus*. L'extériorité et l'intériorité déterminent la nature de notre mouvement, mais encore faut-il que ce mouvement se produise pour que la présence et l'absence inhérentes au besoin en reçoivent le caractère.

Le même raisonnement s'applique au temps. L'objet du sentiment de l'absence, au point où nous l'avons réduit par l'analyse, n'est ni passé, ni à venir, car on sait que le besoin peut s'attacher aussi bien à un objet passé qu'à un objet futur, ainsi qu'il arrive dans le cas du regret : c'est donc qu'il n'implique pas en lui ces déterminations et qu'il les reçoit d'un acte ultérieur. Sans doute, c'est dans l'avenir que nous chercherons l'objet du besoin, dans l'avenir aussi que, par un renversement du premier mouvement spatial, nous le consommerons ; mais, pour que l'avenir soit posé, il faut que l'un ou l'autre de ces mouvements soit mis en train. Or l'état que nous tentons de décrire paraît antérieur au déclanchement de l'activité et il serait prématuré d'assimiler l'absence à la détermination d'un objet comme futur. Sans doute est-ce là l'effet normal de notre confiance en la vie ; mais il est dans le besoin une passivité originnaire qui ne s'ouvre pas encore sur la

carrière du temps, plus tard aussi un appesantissement mélancolique qui retient cet envol spontané. Le sens du temps ne peut lui venir que d'un acte, il ne peut s'imprimer sur l'absence aussi longtemps que cet acte reste suspendu.

Ainsi l'analyse nous conduit peu à peu à dépouiller l'objet du besoin de ses qualifications sensibles et de ses déterminations spatiales et temporelles. Est-ce à dire cependant qu'il soit privé de toute propriété ? Pour nous guider dans notre examen, nous sommes obligés encore une fois de recourir à l'observation extérieure : ce qui oblige le vivant à se déplacer pour chercher l'aliment, c'est précisément que cet aliment n'est pas quelque, sinon il pourrait être trouvé sur place et la quête n'aurait plus de raison d'être. La spécialisation de l'aliment apparaît donc comme la condition déterminante de cette opération. En transposant le résultat de cette constatation dans le domaine intérieur où nous essayons de pénétrer, nous sommes amenés à supposer que l'objet du sentiment d'absence possède certaines déterminations qui ne se réduisent pas à ses qualités sensibles et qui sont en rapport avec la nature du besoin que nous éprouvons. De fait, il existe une certaine discrimination entre nos besoins : la faim est le sentiment d'une absence qui ne se confond pas avec l'absence impliquée en d'autres besoins comme la soif ou le besoin sexuel. Il est évidemment difficile de préciser ce qui peut caractériser cette absence, car nous sommes ici en un domaine qui précède les opérations ordinaires de notre connaissance ; mais il n'en faut pas moins admettre que l'objet du besoin possède une nature antérieure à son expérience sensible et qui nous guide dans sa recherche (1). En effet, si nous ne pouvons directement la

(1) Cf. Pradines, *loc. cit.*, p. 15.

saisir à part du sensible où elle se manifeste, nous la retrouvons comme une sorte d'inconnue au point de croisement de divers phénomènes qui seraient inexplicables sans elle. Elle est à l'origine de la déception que nous éprouvons au cours de la quête et qui nous oblige à poursuivre celle-ci par une suite de détours, à travers les obstacles et les essais infructueux qui en jalonnent le développement. Les rencontres que nous faisons sont évaluées en quelque sorte, au moins d'une façon négative, en fonction de cette nature absente que le besoin suppose. A son tour, la satisfaction qui clôt la recherche nous la fait entrevoir au moment même où elle passe de l'absence à la présence et où la jouissance succède au besoin. Sans doute il est évident qu'en ce terme de la poursuite, l'objet du sentiment d'absence n'est plus ce qu'il était, de même que la déception ne nous le révélait que par son envers, pourrait-on dire ; mais c'est entre ces deux phénomènes opposés qu'il doit se situer et qu'il se détermine comme le foyer invisible de deux rayons divergents. Enfin, lorsque la satisfaction l'a ainsi fixé au sein d'un ensemble sensible, nous voyons cet ensemble se détacher de la perception et sous la forme d'image flotter à nouveau autour d'une absence à la surface d'horizons différents. Cette déhiscence de l'image qui fait éclater le contenu du sensible ne peut s'expliquer autrement que par l'aimantation secrète qui en retient une part attachée à l'objet du besoin. Là encore, la nature invisible de cet objet absent agit à la façon d'un pôle qui oriente la connaissance vers lui, comme il avait fait originellement de notre action.

Cette existence étrange de l'absence que nous cherchons à discerner en un domaine élémentaire se fait mieux jour sur d'autres plans de conscience. Elle y est entrée dans une expérience humaine générale que nous retrouvons en chacun de nous et qui peut-être éclaire

rétrospectivement la situation originaire de notre être. Nous pouvons, en effet, assister à l'éveil d'absences nouvelles et en suivre les vicissitudes entre les deux extrêmes de la déception et de la satisfaction. L'ennui qui se répand sur les objets ordinaires de notre attention nous atteste dès l'abord qu'un objet nouveau est proposé à notre vie et c'est par cet ennui que nous en ressentons la différence. Nous cherchons aux êtres qui nous entourent un sens qu'ils n'avaient point et, selon une exigence précise et singulière, nous en faisons intérieurement l'essai. L'imagination reprend et scrute les visages rencontrés pour les confronter à un modèle insaisissable, et pourtant arrêté, jusqu'à ce que se produise, parfois en un éclair, l'ajustement que nous attendions. L'absence qui nous attirait, encore qu'elle précédât le choc sensible, n'était donc pas quelconque : l'ombre qu'elle portait sur le monde dessinait déjà comme en creux une figure individuelle, et l'on ne comprendrait pas que les chances de notre bonheur parussent brusquement suspendues à telle coïncidence si elle n'en enfermait par avance le présage. C'est pourquoi aussi elle survit à l'événement où elle s'est reflétée : pour soustraire au temps l'image du souvenir, elle n'aurait point la même force, souveraine jusqu'à la tyrannie, si elle n'avait gardé son impérieuse particularité. Et sans doute cette forme d'absence, pétrie à la mesure du seul désir, peut se révéler, à l'épreuve des circonstances, indifférente aux êtres réels et à l'individualité véritable, elle ne nous en montre pas moins l'étroite précision que peut revêtir l'existence à laquelle se noue le besoin, puisque celle-ci tend, sans y atteindre, croyons-nous, à une sorte de personnalité imaginaire. On peut donc croire que nos besoins primitifs, s'ils sont encore loin de ces raffinements, possèdent cependant, en leur généralité, un contenu déjà défini, puisqu'aussi bien, par

ailleurs, l'observation extérieure nous avertit que le fait même de la quête serait incompréhensible sans ces limites assignées à son objet.

La considération du sentiment justifie également et peut-être rendra-t-elle plus aisé à accepter ce que nous avons dit de l'antériorité de l'absence par rapport aux déterminations spatiales et temporelles. Nul, en effet, qui n'ait éprouvé que la vie du cœur ne s'insère pas exactement dans les cadres qui enferment la vision panoramique du monde et le déroulement des perceptions et des images. L'être inconnu qui est l'objet du désir à son éveil n'a point de place, car il nous manque partout, et pourtant nous ne nous lassons point de le chercher, l'espérance lui supposant toujours un lieu que le propre de ce désir naissant est justement d'ignorer. Plus tard, lorsqu'il s'est fixé en un être réel, nous savons qu'il peut nous échapper et reprendre son absence même dans la proximité sensible, comme aussi l'éloignement matériel ne rompt pas nécessairement la présence qu'il avait acquise pour nous. L'absence, telle que nous la ressentons, est donc indifférente à la distance et cependant elle ne lui est pas étrangère, puisque nous ne parcourons l'une que pour faire cesser l'autre. Quant au temps, s'il semble naturel que l'objet du désir se place dans l'avenir, le contraire n'est pas moins vrai et l'expérience nous avertit qu'il n'est point d'absence plus cruelle que celle qui s'attache au passé. Elle n'est pas non plus exclue de l'actualité puisque, dans la mesure où elle se lie à l'espace, elle participe à sa simultanéité. Inversement la présence peut se détacher de l'actualité et se transporter dans le passé ou l'avenir, ainsi que nous le prouvent certaines formes du langage qui ont le caractère d'un présent imaginaire, susceptible de glisser le long de la ligne du temps. Il faut donc admettre que la présence et l'absence, entre lesquelles se joue le sentiment, ne

coïncident pas avec les déterminations du temps telles que les créent nos actes ; mais il faut tout de suite ajouter que ceux-ci n'auraient pas de sens si elles ne présidaient à leur genèse et, par eux, indirectement, à celle du temps. L'analyse du sentiment nous montre ainsi, sous une forme plus proche et plus familière, que par delà ces formes auxquelles le sensible prête sa rigidité, il existe une vie profonde de l'être d'où ces formes sont apparemment issues, mais qui n'a pas de place fixée en elles. Et c'est par là sans doute que s'explique un des caractères les plus remarquables de la structure du temps et de l'espace : la superposition de systèmes imaginés au système de l'actualité, comme on peut le voir par l'exemple des temps relatifs et par celui des images étendues que notre mémoire porte en elle et fait flotter sur l'espace tendu par nos actes.

§ 2. LA PRÉSENCE VIDE

L'objet dont nous ressentons l'absence dans le besoin possède donc certaines déterminations qui sont antérieures à la fois aux qualités sensibles dont il pourra se revêtir ultérieurement, et aux formes du temps et de l'espace issues de l'activité motrice. C'est par rapport à cet objet absent que se définit la présence du besoin. Mais quel est le contenu de cette présence ? A-t-elle même un contenu ? Nous allons rencontrer là un des paradoxes les plus remarquables qu'offre la relation de présence et d'absence lorsqu'on l'étudie, comme nous faisons, à l'étage du besoin pur et en dehors des complications dont elle s'est enrichie au cours du développement de la sensibilité.

Le premier contenu que l'on soit tenté de donner à la présence du besoin est la douleur. Le besoin se révélerait à nous par l'état plus ou moins douloureux qui

l'accompagne et qui serait aussi indissolublement attaché à lui que son objet absent. Du moins est-ce ainsi que le pessimisme interprète la nature du besoin et il conclut du lien naturel entre l'existence et le besoin à une relation non moins nécessaire entre la vie et la douleur. Peut-être cependant y a-t-il là une double erreur à la fois sur la nature de la douleur et sur celle du besoin lui-même. Dans ses pénétrantes études sur la philosophie de la sensation, M. Pradines (1) en a mis en lumière le principe dialectique : il consiste à assimiler deux contraires l'un à l'autre sous prétexte qu'ils s'opposent tous deux à un même terme. L'état de besoin, en effet, a pour terme normal le plaisir qui en marque la fin, au moins momentanément, et qui, par suite, peut justement être tenu pour son contraire. Comme, d'un autre côté, on admet sans plus que la douleur est le contraire du plaisir, on en déduit que l'état de besoin doit se confondre avec elle en raison même de leur commune opposition au plaisir. Mais on doit observer que le rapport du plaisir à la douleur n'est pas exactement le même que celui du plaisir au besoin. L'opposition que l'on relève entre la douleur et le plaisir n'a pas un caractère immédiat et exclusif : elle dérive de la différence d'attitude que nous adoptons vis-à-vis de l'une ou de l'autre en ce sens que nous fuyons la première et recherchons le second. Aussi, tandis que le plaisir abolit le besoin par la satisfaction qu'il lui apporte, il ne supprime pas nécessairement la douleur qui peut fort bien apparaître en même temps que lui. L'impossibilité d'appliquer ici la règle de l'alternative nous avertit donc que la contrariété n'a pas la même signification dans les deux cas et, par conséquent, on ne peut conclure de l'apparition du plaisir à un état douloureux antérieur

(1) Pradines, *La Sensibilité élémentaire*, chap. I et II. Strasbourg, 1932.

qui s'identifierait au besoin. C'est qu'à vrai dire, la douleur relève d'une autre fonction que le plaisir, elle est née du mouvement de l'être animé lorsque celui-ci, détaché de son site et désormais en possession d'un corps individualisé, doit pourvoir à sa défense contre les choses et les êtres qui en menaceraient l'intégrité. Le besoin, au contraire, est antérieur à la mobilité qu'il déclanche et il forme avec le plaisir un cycle qui se déroule indépendamment de la douleur, non pas dans une opposition avec le monde extérieur comme celle-ci, mais au contraire dans la recherche d'une union indéfiniment renouvelée. C'est pourquoi la douleur a le caractère d'une chose qui nous est imposée du dehors : ceci ou cela est plus ou moins douloureux ; mais elle ne saurait être un état constitutif du sujet, comme le langage nous le montre fort bien, car nous ne pouvons jamais être nous-mêmes douloureux, tandis que nous sommes contents ou mécontents, satisfaits ou insatisfaits suivant les vicissitudes du besoin.

C'est donc une dialectique étrangère à l'observation du besoin qui a pu conduire à le confondre avec la douleur : en réalité, le besoin n'a pas nécessairement un caractère douloureux. Comme on l'a maintes fois remarqué, il s'accompagne souvent à son éveil d'un sentiment fort agréable : l'appétit, au sens vulgaire du mot, est une disposition qui n'a en elle-même rien de fâcheux et l'homme s'est même ingénié à la provoquer plus ou moins artificiellement soit par un exercice approprié, soit par des breuvages divers. Il en est de même du désir sexuel dont les premiers effets ont toujours passé pour d'autant plus dangereux qu'ils étaient plus séduisants. Les innombrables excitations qu'il reçoit de la vie civilisée ne seraient sans doute pas si avidement recherchées si elles n'enfermaient en elles-mêmes quelque agrément, et l'on sait par ailleurs que la galanterie et la coquetterie

se conjuguent pour retarder la satisfaction des sens, non pas tant dans le but d'en accroître la vivacité que de prolonger un état qui n'est point sans charme. Il est vrai que la privation le porte à un paroxysme qui nous fait aisément regarder la vie comme insupportable ; mais, en cet excès même, les « folles douleurs » dont a parlé le poète apparaissent plutôt comme une correspondance de langage que comme une traduction directe de la réalité : cette passion tout entière suspendue à un être auquel nous désespérons de nous unir ne saurait être confondue avec une impression que tout notre effort vise à rejeter hors de nous. Quant à la faim et à la soif, si leur persistance peut faire naître de positives douleurs, celles-ci apparaissent sur le fond d'une attitude profondément différente de notre attitude ordinaire à l'égard de la douleur : le terme même de souffrance que nous employons pour désigner cet état de besoin exaspéré n'est sans doute pas exactement synonyme de douleur, car il implique une relation au sujet qui n'apparaît pas avec la même évidence dans la douleur, toujours si détachée de nous qu'elle nous rend pour ainsi dire étrangères les portions de l'organisme auxquelles elle s'attaque.

Il reste donc toujours quelque chose de spécifique dans les affections qui gravitent autour du besoin ; mais, puisqu'elles se distinguent de la douleur, d'où leur vient ce caractère commun ? quel est le thème original que développent leurs variations ? Depuis les appâts du désir naissant jusqu'aux affres voisines de la mort, on voit, en effet, que la gamme de ces variations présente une ampleur singulière ; mais précisément un tel renversement du pour au contre nous avertit que le besoin ne doit pas être confondu avec ses manifestations affectives et qu'il doit posséder une nature capable d'embrasser de pareilles oppositions. L'agréable et l'affreux ne sont que les aspects d'une même présence. Seulement, lorsque

nous essayons de saisir celle-ci à part de l'affection, nous ne trouvons plus rien, rien qu'un vide creusé par l'absence et orienté vers elle, un vide qui est notre être même en son expérience authentique et primitive.

Ce sentiment d'un vide présent, corrélatif à une absence, est assurément un des faits les plus patents de la vie du désir depuis les formes élémentaires du besoin, comme la faim et la soif, jusqu'aux raffinements de l'amour personnel. Mais le philosophe intervient ici et nous remontre que nous ne saurions en aucun cas percevoir un vide : raisonnant, en effet, sur les objets sensibles extérieurs, il n'a point de peine à nous montrer que nous percevons toujours des objets donnés et non le vide laissé par tel ou tel d'entre eux lorsque celui-ci est sorti du champ de la perception ; aussi bien, du point de vue d'une pensée purement contemplative, il a certes raison, puisqu'une telle pensée ne saisit que la suite des images qui se déroulent à fleur de conscience. Seulement il est tout de suite obligé d'observer qu'à la simple substitution des images les unes aux autres, s'ajoute, dans une conscience réelle, l'attente ou le regret de l'objet disparu : c'est notre attachement à celui-ci qui change en un vide illusoire l'objet actuellement perçu (1). Analyse fort judicieuse, mais qui ne prouve rien d'autre sinon que le vide n'appartient pas à l'ordre de la représentation, mais au moi lui-même, qui est effectivement seul capable de ressentir sous cette forme l'absence de l'objet désiré. C'est seulement si l'on ne consentait à voir dans la vie intérieure qu'un flux d'images analogues à celui de nos perceptions que l'on pourrait y transporter le mécanisme d'une démonstration qui ne s'applique

(1) Cf. Bergson, *Évolution créatrice*, 27^e éd., p. 306 : « la représentation du vide est toujours une représentation pleine, qui se résout à l'analyse en deux éléments positifs : l'idée, distincte ou confuse, d'une substitution, et le sentiment, éprouvé ou imaginé, d'un désir ou d'un regret ».

exactement qu'au monde extérieur, et que l'on serait tenté d'en exclure son caractère le plus profond ; mais il est évident alors que la démonstration se retourne contre elle-même, car, si le vide a été attribué à l'objet extérieur par contagion avec le désir ou le regret, il faut bien que ceux-ci le contiennent éminemment.

Toutefois, l'analyse de M. Bergson, si elle ne réussit pas à effacer de la vie intérieure un trait qui lui est essentiel, a du moins l'avantage de nous confirmer indirectement le lien qui existe entre le sentiment du vide et la présence : les sentiments auxquels il est fait allusion sont, en effet, des sentiments qui ont déjà revêtu la forme temporelle de l'attente ou du regret, ils sont tournés soit vers l'avenir, soit vers le passé ; mais ce n'est ni dans l'avenir, ni dans le passé que va se situer ce que M. Bergson considère comme l'illusion du vide : c'est au cœur même du présent qu'elle prend place. L'être, lisons-nous, « se souvenait d'un objet et s'attendait peut-être à le rencontrer : il en trouve un autre, et il exprime la déception de son attente, née elle-même du souvenir, en disant qu'il ne trouve plus rien, qu'il se heurte au néant (1) ». et plus loin « La conscience d'un vide naît ici quand la conscience, retardant sur elle-même, reste attachée au souvenir d'un état ancien alors qu'un autre état est déjà présent (2) ». C'est bien l'objet présent qui est regardé, à tort ou à raison, comme le vide, le néant de l'objet attendu ou regretté. Ainsi, lorsqu'on pose un temps déjà déployé, il est significatif que le sentiment du vide coïncide avec la présence temporelle, comme sans doute aussi avec la présence spatiale. Il faut seulement observer ici que cette présence n'est pas nécessairement actuelle, qu'elle peut s'instal-

(1) *Ibid.*, p. 305.

(2) *Ibid.*, p. 306.

ler au milieu d'images qui, du point de vue de l'actualité, appartiennent au passé ou à l'avenir : le vide du désir se transporte par delà l'horizon temporel et spatial et se creuse devant les images qu'il suscite, multipliant ainsi les présences de notre être à son destin.

Cette présence vide sur laquelle jouent les affections et qui en demeure le fond obscur, c'est nous-mêmes. Notre être n'est, ni ne peut être en ces objets absents vers lesquels se tourne le besoin, puisqu'autrement ils ne nous manqueraient pas ; il faut qu'il soit là où ils ne sont pas, il se définit par rapport à eux et par la distance qui nous en sépare, la conscience n'étant en sa forme la plus primitive que cette double et relative science, et de leur existence, et du vide formé par leur absence. Vide unique et solitaire qui me distingue de tous les autres êtres parce que je ne le retrouve en aucun d'eux. Les choses que nous voyons et touchons, les corps mêmes des autres êtres ont pour moi la plénitude sans lacunes que M. Bergson attribue justement à l'existence représentée : nous les percevons en ce qu'ils sont, non en ce qui leur manque, soit parce qu'effectivement il ne leur manque rien, comme aux choses immobiles que ne sollicite nulle absence, soit parce que nous ignorons l'attrait caché auquel ils cèdent et ne l'imaginons qu'à des signes déjà donnés. Il n'y a qu'un néant que nous ne puissions nier, c'est le nôtre, et il est nôtre parce qu'il n'y a que lui qui soit tel. Et ainsi tandis que dans le monde de la vue nous nous guidons sur la qualité donnée pour circonscrire l'être par une sorte d'opération de découpage qui en fixe le contour, ici se découvre soudain, comme une faille dans l'univers, une présence qui n'est faite que d'absence, une profondeur secrète, opposée à toutes les apparences, et qui ne peut être connue qu'en une expérience rigoureusement solitaire, première conscience de notre destin.

*
* * *

Prise en sa rigueur abstraite, la condition initiale de la vie consciente réside donc en cette relation d'un présent vide à une absence qui, par définition, possède une réalité supérieure à la présence qu'elle doit combler. La suite des opérations que nous entreprendrons à la lumière de la connaissance restera dominée par cette situation originiaire qui se dissimule en partie sous l'expérience actuelle et ne peut être restituée que par une confrontation avec l'existence matérielle. De fait, le premier contenu concret que recevra le moi sera un mouvement qui nous porte vers l'objet absent, et c'est seulement dans la recherche de celui-ci que se développera l'ordre du temps et de l'espace avec l'appareil des qualités sensibles. Celles-ci n'apparaîtront point dans le lieu que nous occupons, mais en quelque sorte là où nous ne sommes pas : elles cristalliseront autour d'une absence et à l'extrémité d'un vide comme dans le monde visible qui dessine de sa voûte le creux de l'étendue. Au delà de cette perception commence, ou du moins semble commencer, une nouvelle absence, celle de l'image qui d'abord ne paraît être que l'objet perçu, affaibli par l'absence, mais qui bientôt se révèle plus riche de sens que la perception, car nous découvrons qu'elle supporte l'idée qui contient la perception comme un de ses cas particuliers et, avec elle, dans une extension infinie, de semblables objets, passés ou futurs, buts de nos aspirations et de nos regrets. Enfin, lorsque par un renversement de l'usage du sensible, nous ferons de celui-ci, non plus le médiateur des choses à nous, mais le médiateur de nous-mêmes aux autres êtres, et qu'à cet instant se dévoilera dans le verbe toute la richesse de l'être, ce n'est point sous la forme d'une présence que nous

éprouverons l'existence impliquée dans tous nos jugements, mais sous la forme d'une absence, absence profonde, absence innombrable, qui enveloppe à la fois le connu et l'inconnaissable, écho de cette faim première qui nous a suscités à la conscience.

CHAPITRE II

L'appui et l'élan

§ 1

Le besoin a pour effet de partager l'univers en des objets absents et en une présence vide, creusée par ces absences mêmes, et, de cette division initiale, naît la première conscience de notre existence au monde, car si nous sommes au monde, c'est évidemment que nous sommes sollicités par lui et que notre être est inséparable de cette relation.

De là procède notre mouvement.

Si nous cherchons, en effet, ce qui distingue les mouvements conscients d'une foule de mouvements que le corps exécute automatiquement, nous sommes obligés de faire une constatation : les mouvements de caractère réflexe sont tous conditionnés par l'action d'un stimulus présentement appliqué à l'organisme. Lorsque, par exemple, on touche la patte d'un chien et que ce contact attire le membre de l'animal comme sous l'action d'un aimant, l'excitant agit sans conteste par sa présence et il en est de même des réflexes plus complexes auxquels on parvient par le dressage : il faut que le stimulus, visuel ou sonore, exerce directement son action pour que le mouvement ou la sécrétion réflexes se produisent.

Tout autre est le problème auquel répond la conduite proprement consciente. L'objet qui sollicite le mouve-

ment, en effet, n'est pas donné ; il n'agit ni par contact, ni par effluve, ni par aucune des actions que nous révèle l'observation extérieure ; il agit par son absence et, bien loin que le mouvement soit ici commandé par la position qu'il occupe, le difficile est justement de trouver cette position ou en d'autres termes d'aller à sa recherche. Et, si l'on objecte qu'en réalité, il existe aussi un stimulus présent, quelque corps sécrété par l'organisme et qui déclanche le mouvement, on n'en devra pas moins admettre que ce stimulus ne produit aucun mouvement déterminé, mais seulement un état d'inquiétude au sens propre du mot, c'est-à-dire une suite de mouvements de sens divers, parfois même opposés, qui ne peuvent être assimilés à des réflexes. Du fait même que le mouvement ne s'opère pas suivant une direction assignable nous concluons qu'il obéit à une direction cachée, à un principe intérieur de conduite. Le spectacle de ce désordre mécanique, fait de détours et de retours multiples, nous incite à supposer ici un ordre de finalité et, en bref, une activité consciente dont l'absence reste le principe régulateur par la déception qu'elle engendre à chaque essai infructueux. La partie proprement consciente de la recherche est celle où l'animal *ne trouve pas*, car il n'y a qu'une conscience, semble-t-il, qui puisse être sensible à une négation et se formuler à elle-même la constatation qu'une chose ou un être *ne sont pas* là.

C'est du reste ce que nous pouvons vérifier sur nous-mêmes dans n'importe quel jeu de cache-cache. La recherche est évidemment commandée par le fait que nous ne savons pas où est l'objet caché, et le jeu est d'autant plus piquant que cette condition est imposée avec plus de rigueur : tous les moyens de transmission ordinaires qui eussent pu nous renseigner sur la position de l'objet ont été à dessein coupés et, par une convention expresse, nous acceptons que soit créé à notre intention un état

d'absence pure qui est une imitation stylisée du jeu même de la vie. Le problème qui nous est posé est donc un problème d'exploration et la méthode consistera tout naturellement à suspendre l'enchaînement habituel des mouvements et, par une série d'essais tentés dans diverses directions, à battre toute la région avoisinante. Dans toutes ces démarches, la règle qui nous guide est la constatation renouvelée de l'absence, puisque c'est elle qui nous incite, chaque fois, à entreprendre de nouveaux mouvements jusqu'au moment où s'effectue la rencontre désirée. Ainsi, en cette conduite qui répond aux conditions originaires du problème de la quête, nous voyons très nettement que le caractère même de l'activité de recherche est de nous soustraire à l'entraînement mécanique du corps et d'utiliser la liberté ainsi obtenue à une suite de vérifications négatives dominées par la convention initiale d'une absence artificielle.

De cette double observation nous pouvons donc conclure qu'en opposition avec les mouvements qui sont déclenchés par des excitations présentes, le mouvement conscient est celui qui est tourné vers un objet absent, celui qui s'insère dans la relation primordiale de notre être au monde. A supposer qu'il n'y eût pas de caractéristique intrinsèque du mouvement volontaire, celui-ci tiendrait donc une originalité certaine de la situation de conscience où il prend place, puisque cette conduite, nouvelle par rapport au mécanisme des réflexes, répond à un problème particulier, posé par la nature du besoin, et dont le jeu nous permet de préciser idéalement les données essentielles. L'imputation du mouvement volontaire au moi n'est donc plus cette sorte de création *ex nihilo* et de commencement absolu qu'une analyse bornée à sa seule structure pourrait faire supposer : elle procède tout naturellement de l'enchaînement qui existe entre la conscience du besoin et les moyens de le satis-

faire. Si le mouvement volontaire est mien, c'est, en premier lieu, parce qu'il est au service de mes intérêts vitaux et qu'il constitue la solution la mieux appropriée à la question soulevée par l'évolution de la vie au moment où s'est opéré le passage du règne végétal au règne animal. Sans doute ne convient-il pas d'asservir le mouvement volontaire aux seules fins du besoin animal : c'est un fait constant qu'une invention destinée à résoudre une difficulté particulière soit susceptible d'applications extrêmement diverses et de sens souvent opposé à nos premières intentions ; mais, à vouloir arracher d'emblée le mouvement conscient au cadre où il apparaît, on risquerait de rendre incompréhensible l'ordre des faits psychologiques et de rompre une continuité de liaison dont la notion même de moi est le signe le plus manifeste, dès que l'on renonce à désigner par là un élément privilégié de la conscience.

Comme on le voit, cette conception s'écarte sensiblement des idées du philosophe auquel on doit la « découverte psychologique » du mouvement volontaire. Ainsi que tous les philosophes, Maine de Biran a accepté certains problèmes dans les termes où ils se posaient de son temps et, en particulier, la notion de « fait intime » qu'une symétrie dangereuse opposait au sensualisme de Condillac. Lui qui devait témoigner d'une défiance si perspicace à l'égard des images du temps et de l'espace, il a admis sans autre examen la division spatiale dont elle s'inspire et il s'est laissé enfermer dans l'enceinte sans issue d'une intériorité close sur elle-même. Aussi est-il amené à éliminer de l'action volontaire toute notion de but (1) qui ferait intervenir un élément étranger à cette pure intériorité et, du même coup, il sépare le mouvement du

(1) Telle est la critique formulée par M. Tisserand dans son étude sur Maine de Biran. *L'Anthropologie de Maine de Biran*, p. 49.

besoin qui lui eût assigné un objet, créant ainsi une opposition radicale entre le désir qui nous entraîne hors de nous-mêmes et un mouvement véritablement paradoxal où l'être resterait en soi. Il ne sait plus alors comment rejoindre affectivité et volonté, car, d'un côté, il ne peut aller jusqu'à rejeter dans l'inconscience les états du besoin et, de l'autre, il n'ose identifier complètement le moi avec l'effort : si le moi est la cause de l'effort, il est aussi le sujet d'attribution des états affectifs et, quelque prépondérance que Maine de Biran donne à la première de ces deux relations, il ne peut faire entièrement abstraction de la seconde, d'où un flottement intérieur de la doctrine que n'arrivent pas à masquer certaines formules plus arrêtées.

§ 2. LE MOUVEMENT ET LE SENSIBLE

Cependant, si Maine de Biran a coupé arbitrairement les liens qui rattachent l'activité volontaire aux états du besoin, en revanche, il a aperçu avec une netteté singulière l'antériorité du mouvement par rapport aux formes de l'espace et du temps aussi bien que par rapport aux données des sens externes. Il a ainsi contribué plus qu'aucun autre à définir l'originalité de ce fait et à en déterminer la place dans l'enchaînement des notions psychologiques. Par là même, le problème de l'origine de ces formes d'espace et de temps se posait d'une façon absolument nouvelle puisque, distinguées du fait primitif, il fallait montrer comment elles en procédaient. On sait par l'exemple de Lachelier (1) et de Lavelle (2) combien cette vue devait se montrer féconde ; mais il est remarquable que le philosophe lui-même n'en ait pas tiré plus de profit : après avoir tracé avec la plus grande netteté les contours du fait primitif, il s'est

(1) Lachelier, *Psychologie et Métaphysique*.

(2) Lavelle, *La Perception visuelle de la profondeur*. Strasbourg, 1921.

contenté de quelques brèves indications sur le passage aux notions subséquentes. Aussi, tandis que nous n'aurons aucune peine à le suivre dans la décomposition qui aboutit au fait primitif, nous serons finalement obligés de nous demander si la conception que Maine de Biran s'est formée de ce fait primitif, faussée qu'elle était par l'omission radicale du besoin, ne lui a pas interdit de résoudre les problèmes mêmes qu'il a été le premier, semblé-t-il, à poser dans toute leur originalité.

La distinction des qualités sensibles et du fait primitif paraît bien avoir été le point de départ de Maine de Biran. Par une sorte de recueillement intérieur, il s'est efforcé avec la dernière rigueur de faire abstraction de tous les éléments sensibles qui se mêlent incessamment au flux de la vie psychologique et il a tâché d'instituer en lui une expérience privilégiée en laquelle le moi se saisisait lui-même à part de la matière sensible sur laquelle s'exerce d'ordinaire notre activité. C'est pourquoi sa méthode de décomposition pousse plus loin que l'analyse idéale à laquelle Kant s'était volontairement arrêté : on peut non seulement démontrer que la connaissance *requiert* un sujet distinct de sa matière sensible, mais encore séparer ce sujet et l'atteindre en un fait du sens intime. De là vient aussi le contraste qui nous apparaît entre cette méthode et les procédés de la philosophie bergsonienne qui visent tous à nous replacer devant l'unité indivisible de la vie consciente et qui aboutissent à définir celle-ci comme un continuum d'images sensibles, ce qui conduit à nier l'essentiel de la distinction biranienne.

Il est difficile pourtant de ne pas accorder à Maine de Biran que le mouvement volontaire constitue un fait *sui generis* par rapport aux divers phénomènes sensibles.

Tout d'abord l'expérience qu'il nous propose peut être en partie réalisée par l'exténuation, voire même la

disparition des éléments sensibles : les ténèbres, le silence, le vide olfactif et gustatif, l'anesthésie ou le sommeil du toucher permettent dans une certaine mesure d'instituer l'expérience psychologique à laquelle il se réfère, et celle-ci peut garder sa force probante même si l'on ne réussit pas à éliminer complètement tous les éléments parasites. La décomposition de la pensée s'appuie donc sur un fait que chacun est libre de constater en soi et sur lequel nous pouvons déjà prendre parti.

Mais, comme on ne peut opposer intuition à intuition, il convient de considérer la distinction du mouvement volontaire et du sensible sous les formes plus complexes où ils nous apparaissent à l'ordinaire. Même si l'on n'admet point que l'effort puisse s'identifier avec le moi, ce que Biran lui-même n'a pas admis jusqu'au bout, il est certain qu'il constitue une des pièces essentielles de ce système du moi qui s'oppose en nous au reste du monde : au contraire, bien qu'il ne puisse jamais nous apparaître sans la présence du moi, le sensible s'offre à nous sous une forme originairement impersonnelle comme on peut en juger par la contemplation naïve du monde visible, et il ne devient nôtre que par un acte d'appropriation dont Maine de Biran a étudié le détail avec beaucoup de pénétration et qui requiert toujours l'exercice du mouvement volontaire. En sens inverse, le jeu de l'expression et du langage suppose un emploi méthodique de cette impersonnalité puisque le sensible ne peut être médiateur entre les consciences qu'à la condition de former entre elles une sorte de terrain commun. Si la vie consciente n'était faite que de « données » fluentes et qu'elle ne comportât point d'actes différents de ces données, la distinction du moi et du monde extérieur et les échanges réciproques qui s'établissent entre eux perdraient tout fondement et toute signification.

En second lieu, lorsqu'on considère *in concreto* les

intuitions de temps et d'espace, on s'aperçoit que le mouvement volontaire y occupe une place à part et y joue un rôle qui ne peut être assumé par le sensible. Le mouvement volontaire, en effet, apparaît toujours au centre de l'étendue, en un lieu d'où sont exclues les qualités sensibles et en ce lieu seulement. Il s'oppose ainsi à la multiplicité des qualités sensibles qui illustrent toutes des lieux extérieurs, sans du reste être attachées à aucun d'eux en particulier, tandis que le mouvement volontaire est toujours à l'origine de l'étendue. Les images elles-mêmes n'échappent pas à cette condition d'extériorité qui pèse sur tout le sensible et, si nos souvenirs sont dits intimes, c'est seulement en un sens métaphorique et pour distinguer leur vie secrète des autres données sensibles exposées à tous : en réalité l'image d'un objet est aussi extérieure à nous que sa perception. Dans les deux cas, le sensible, perçu ou imaginé, est donc spatialement distinct du mouvement volontaire et ainsi il existe, sur le plan même de l'expérience, une différence entre actes et données qui fournit un fondement réel à la distinction logique de la forme et de la matière de l'espace.

Il en est de même à l'égard du temps, car le mouvement volontaire occupe toujours le centre de la perspective temporelle comme le prouve le terme même d'actualité qui a visiblement rapport à un acte et non à une donnée. La perception ne participe à l'actualité qu'en raison de son lien avec le mouvement volontaire ; encore en représente-t-elle l'élément passé, ainsi que nous le révèle la forme grammaticale du mot *donné*. Comme l'a observé M. Bergson lui-même, l'extrême pointe que le présent pousse vers l'avenir est toujours constituée par l'élan de notre action, non par un sensible. Ici encore le mouvement volontaire n'est pas informé par le temps, il est bien plutôt la forme qui le crée et qui dessine à

travers la masse du sensible l'orientation temporelle. L'actualité n'est pas une condition abstraite du temps, elle est l'expérience même qui lui donne naissance et le mouvement volontaire apparaît bien dans le temps comme *réellement* distinct du sensible.

Cette analyse nous permet donc d'accepter l'ordre d'enchaînement que Maine de Biran a opposé, à juste titre, croyons-nous, à l'ordre que Condillac avait suivi dans le *Traité des Sensations*. Le mouvement volontaire est doublement antérieur à la sensation parce que la sensation suppose un sujet distinct de ses données et qu'il nous en fournit l'expérience indiscutable, et parce que, d'autre part, les qualités sensibles se répartissent à travers le monde extérieur et que le mouvement volontaire est à l'origine même de la notion d'extériorité. Sans un sujet qui s'en distingue la sensation échappe à la dualité primitive qui est la loi de la conscience et n'est plus, comme le dit justement Maine de Biran, « qu'un élément hypothétique, pris dans l'ordre abstrait et dénué de tout caractère de fait (1) ». Sans le système des sites que détermine l'activité motrice et qui sous-tend le monde sensible, les qualités deviennent suivant les tendances philosophiques, soit des modifications inétendues de l'âme, soit des impressions intérieures comparables aux affections, c'est-à-dire, dans les deux cas, des objets purement imaginaires, étrangers à notre expérience et dont la naissance ne s'explique que par un renversement de l'ordre réel des notions. Dès lors qu'on admet de prendre pour point de départ la sensation, et non le besoin et le mouvement volontaire, il faut bien, en effet, former ces concepts bâtards de la qualité inétendue ou de la qualité affective, quitte à les dissocier ensuite par une mystérieuse opération de localisation.

(1) *Essai sur les fondements de la psychologie*, éd. Tisserand, VIII, p. 22, l. 24.

§ 3. LE MOUVEMENT ET LES FORMES COMPLÈTES DE L'ESPACE ET DU TEMPS

De même que, par sa décomposition de la pensée, Maine de Biran avait isolé le fait du mouvement de toutes les qualités sensibles, il l'a également distingué des formes complexes du temps et de l'espace à travers lesquelles nous sommes tentés de l'apercevoir.

Les passages où Maine de Biran décrit le fait primitif montrent nettement qu'à ses yeux, l'effort ne doit pas être placé temporellement avant la résistance, que toute tentative pour les situer l'un et l'autre en des moments différents fausserait la relation qui existe entre eux. « La force manifestée et son produit sensible externe ou interne, coexistent donc en un seul point indivisible du temps, et sont inséparables, quoique distincts, dans la dualité primitive qui constitue l'existence même du *moi*. Admettez le moindre intervalle ou le plus simple intermédiaire sensible entre un acte de vouloir et son effet, vous dénaturez cet acte, vous détruisez la force même dans son principe, ou son mode essentiel de manifestation (1). » Si l'on voulait exprimer par une métaphore cette nature particulière du fait primitif, on pourrait dire que Maine de Biran conçoit l'action exercée par le moi, non pas dans le sens même de la ligne du temps, mais comme perpendiculaire à cette ligne. Encore n'est-ce là qu'une métaphore, car le vrai sens du biranisme, selon nous, est précisément de faire abstraction de ce temps projeté en ligne, pour atteindre l'acte de la projection.

C'est seulement lorsque nous étudions du dehors l'activité motrice que nous pouvons distinguer entre une innervation et une action en retour de la sensibilité, et percevoir ces deux phénomènes comme se succédant

(1) *Nouveaux Essais d'Anthropologie, Œuvres inédites* publiées par Naville, t. III, p. 499.

l'un à l'autre. Mais cet examen extérieur, à vrai dire, ne nous révèle rien sur la nature d'un fait qui ne peut être connu que du dedans et par le seul sujet qui accomplit effectivement le mouvement. Or, de ce point de vue intérieur, la force ne nous est jamais connue sans la résistance. Peut-être existe-t-elle à l'état de puissance ou de virtualité en dehors des périodes de temps où elle s'exerce ; mais cette existence ne peut être qu'un objet de croyance, non de connaissance. Elle ne saurait donc être invoquée dans une description du fait primitif lui-même. Et il reste par conséquent impossible de connaître la force avant la résistance qui lui donne son caractère concret, pas plus qu'il n'est possible de concevoir la résistance en dehors de l'action d'une force qui se heurte à elle.

Avec son intuition pénétrante de la dépendance de toute pensée à l'égard de son site sensible originaire, Maine de Biran attribue aux habitudes visuelles le besoin de traduire la relation de la cause à l'effet, dont le modèle nous est fourni par la relation de l'effort à la résistance, dans le langage de la succession. « Dans la production des couleurs ou des figures visibles, l'individu sent qu'une force quelconque qui n'est pas lui, influence et prédomine la sienne. La partie même de la perception qui lui appartient réellement en propre tend toujours davantage à lui échapper, et il n'aperçoit les modes visuels ou ne s'aperçoit presque plus lui-même que comme *effet* d'une *cause étrangère*. Sa *puissance* n'est donc plus l'antécédent du rapport de causalité, elle finit même par ne plus y entrer en aucune manière ; et transportée tout à fait en dehors, la connexion des effets et des causes n'est que dans l'ordre de postériorité des impressions qui se suivent habituellement et semblent se produire les unes les autres (1). »

(1) *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, éd. Tisserand, IV, p. 93.

Si nous interprétons correctement ce passage, rapproché du précédent, « l'ordre de postériorité » trahirait donc l'intervention d'éléments nouveaux dans la conscience, à savoir les impressions des sens, et, en particulier, celles de la vue ; mais le fait primitif, pour être saisi dans sa pureté, devrait être atteint avant l'apparition de cet ordre. Maine de Biran semble même vouloir aller plus loin et, en des indications malheureusement trop brèves, il nous donne à entendre que, si le fait primitif ne peut entrer dans la forme complète du temps, c'est qu'au fond il est « au premier terme de toute succession, à l'origine de tout temps (1) ». L'antériorité logique du mouvement volontaire sur l'ordre de postériorité tiendrait en définitive à ce que le mouvement est le principe du temps lui-même. Il reste seulement à savoir si la conception que Biran se faisait du mouvement volontaire, comme relation d'effort à résistance, permettait ce passage à la succession qui s'impose avec d'autant plus de nécessité que l'on a distingué avec plus de rigueur l'acte originaire du mouvement de son développement suivant l'ordre de postériorité.

Les mêmes remarques s'appliquent à l'espace. De même que le fait primitif ne s'insère pas dans le cadre de la succession, on ne peut davantage lui appliquer telle quelle la forme complète de l'espace et le découper en parties extérieures les unes aux autres. La correspondance de Maine de Biran et d'Ampère est significative à cet égard. Ampère, apparemment trompé par l'appareil physiologique dont Biran aime à appuyer sa description psychologique, cherche à situer l'effort en quelque centre moteur. Il admet, en effet, d'abord que la distinction et l'association des impressions par juxtaposition est le résultat immédiat de l'organisation éten-

(1) *Essai sur les fondements de la psychologie*, VIII, p. 197.

due de l'œil et de l'organe du tact, et, en second lieu, « que l'impression faite sur le cerveau lorsque l'âme imprime aux nerfs la détermination nécessaire par le mouvement volontaire, se plaçait hors de ces impressions, par la même raison qui les avait déjà placées les unes hors des autres (1) ». En d'autres termes, Ampère se donne une carte de l'étendue, et il voudrait y marquer la place de l'effort. Or, la réponse de Maine de Biran est catégorique : il refuse d'admettre cette séparation locale entre l'effort et la résistance, qu'Ampère lui propose. « J'établis au contraire que si nous admettons maintenant pour hypothèse explicative une action nerveuse opérée par la force hyperorganique sur un système homogène, il est de fait que cette action n'est sentie ou perçue en aucune manière et qu'il n'y a point de *moi*, tant que cette action, immédiatement exercée sur soi par le centre cérébral, ne s'étend pas hors du système nerveux ; si bien qu'en supposant le système seul et une force hyperorganique s'exerçant sur son centre, il n'y aurait point encore de *moi*, point de rapport senti entre une cause productive de la contraction ou du mouvement et son effet modal. L'effort serait donc réellement nul quant au sentiment ou à la conscience de l'être individuel qui le fait, quoiqu'il puisse ne pas l'être par l'hypothèse ou la définition (2) » et plus loin : « J'admettrais volontiers l'*effort*, non pas dans l'action seule de la force hyperorganique sur le cerveau, mais dans cette action transmise jusqu'à l'organe musculaire (3). » On ne saurait donc parler ici d'une sensation d'innervation qui se localiserait en dehors de la résistance : effort et résistance sont assurément distincts l'un de l'autre, mais on ne saurait les concevoir comme

(1) *Correspondance*, éd. Tisserand, VI, p. 368.

(2) *Ibid.*, p. 382.

(3) *Ibid.*, p. 383.

des objets extérieurs l'un à l'autre à la façon des choses visibles ou tangibles.

La raison profonde de cette impossibilité où nous sommes de localiser l'effort à part de la résistance vient de ce qu'en réalité, l'effort est la condition de l'étendue comme du temps. La note de 1824 sur l'*Idée d'existence* contient sur ce point, une des pages les plus suggestives que Biran ait écrites. « L'effort qui s'exerce simultanément sur plusieurs organes à la fois, d'une manière spontanée et indélibérée, est la condition et le commencement de l'aperception de l'étendue intérieure du corps propre ; mais pour que cette aperception se complète ou que chaque partie soumise à la volonté se localise au regard du moi et aille prendre sa place dans le tout organique, il faut que ce qui était simultané dans le temps devienne successif, ou que l'effort total se subdivise et se distingue lui-même en actes partiels liés entre eux dans l'ordre du temps, ordre qui a lui-même tout son fondement dans l'activité du moi ; car le moi qui existe en tant qu'il agit, ne peut agir que dans le temps » (1). Comme on le voit, Biran esquisse dans cette note le plan d'une véritable genèse de l'espace où le temps jouerait un rôle prépondérant puisque c'est lui qui servirait à lier les actes partiels en lesquels se subdivise l'effort total. On aperçoit donc très clairement en ce passage que l'étendue résulte d'une sorte d'analyse de l'activité : loin d'être antérieure à l'action comme un cadre tout fait où celle-ci n'aurait plus qu'à entrer, elle est, au contraire, posée par le développement de l'activité qui s'exerce en une série d'extensions liées entre elles dans l'ordre du temps.

Les observations de Maine de Biran nous conduisent donc à envisager le mouvement volontaire comme une réalité logiquement antérieure aux « formes complètes »

(1) Éd. Tisserand, 1909, p. 108.

du temps et de l'espace, qui impliquent nécessairement la postériorité et l'extériorité, et à voir en lui la véritable source de ces formes, le germe à partir duquel elles se sont développées. Cette hypothèse se confirme par l'examen même de ces formes qui nous révèle la place centrale que l'actualité occupe au sein du temps, comme de l'espace : notre connaissance du temps, par exemple n'épouse pas le cours du temps et ne va pas du passé au présent, elle est toujours régressive et se déroule du présent vers le passé, preuve que l'actualité n'est pas seulement un chaînon quelconque dans la suite des temps, mais au contraire le véritable point de départ de celle-ci, caractère que l'on retrouve également dans la structure de l'étendue qui est toujours centrée autour du corps propre dont émane notre action. Les pénétrantes analyses de M. Bergson, appuyées sur les paradoxes fameux de Zénon, fournissent du reste la contre-épreuve de cette supposition, puisque, dès que l'on veut réaliser la division du temps et de l'espace avant le mouvement, c'est celui-ci qui devient impossible ou qui perd ses articulations naturelles, origine de la diversité des vitesses. Enfin, si l'on considère que les formes de postériorité et d'extériorité paraissent liées à la représentation de qualités sensibles et que l'on admette la séparation biranienne entre le mouvement volontaire et le sensible, on est par là même amené à soustraire le mouvement à ces formes : la place que l'action occupe par rapport au sensible commande du même coup sa place par rapport au temps et à l'espace, de sorte que toutes les distinctions que nous avons notées jusqu'ici apparaissent solidaires les unes des autres.

Cependant, si le mouvement est à l'origine du temps et de l'espace, encore faut-il le concevoir de telle façon qu'il puisse effectivement nous permettre de rejoindre ces notions suivant un enchaînement régulier. La place

que le mouvement occupe par rapport au temps et à l'espace détermine la perspective sous laquelle nous devons l'envisager, et elle nous offre par là même un moyen de contrôler notre propre intuition puisque notre description de l'action doit être telle que l'on puisse aisément découvrir le passage qui conduit aux « formes complètes » du temps et de l'espace.

A cet égard, l'interprétation que Maine de Biran a donnée du fait primitif souffre d'une grave ambiguïté. On sait que le point de départ de sa théorie est la distinction du mouvement passif et du mouvement actif ; or, la description qu'il nous fait de celui-ci comme relation de l'effort à la résistance conviendrait tout aussi bien à une simple immobilité tendue, et souvent, si nous n'avions été avertis par ailleurs, le langage du philosophe évoquerait bien plutôt l'image d'un homme se raidissant contre un obstacle ou contre la pesanteur de son propre corps que celle d'un mouvement véritable. Il ne s'agit pas là d'une déviation accidentelle ; cette ambiguïté tient à la position que Biran avait prise à l'égard des états du besoin : du moment que le mouvement volontaire est coupé de ses attaches avec la vie et que l'on oppose son intimité au désir qui nous porte hors de nous-mêmes, il est naturel qu'il se referme sur soi et que sa mobilité se fige en une simple attitude où la résistance finit par équilibrer l'effort. Faute de répondre à la situation originaire de la vie consciente, le mouvement se vide de son contenu et se transforme en une expérience arbitraire d'où l'on ne saurait plus attendre aucune lumière sur l'enchaînement réel des notions psychologiques.

Comment, en effet, à partir de l'effort et de la résistance, rejoindre le temps et l'espace ? Nous avons vu que la résistance ne peut être postérieure à l'effort et qu'elle est en quelque sorte parallèle à lui, d'où l'impres-

sion d'un équilibre statique impossible à dénouer. Or, pour que le mouvement nous conduise à la succession, il faudrait que l'on pût envisager un glissement quelconque de l'un de ces termes par rapport à l'autre, une tension intérieure où l'on pût apercevoir quelque orientation vers le passé ou l'avenir. Aussi, lorsque Maine de Biran a voulu aborder le problème du temps, ce n'est pas dans une analyse de l'actualité qu'il a cherché les types initiaux du temps, il s'est contenté d'opposer l'identité du moi à la diversité des états qu'il traverse : synthèse banale de l'un et du multiple qui laisse de côté l'essentiel du problème, à savoir la naissance d'un passé et d'un avenir au sein même du mouvement. On en peut dire autant de ce qui regarde l'espace. Sans doute la rencontre de la résistance étrangère peut-elle nous conduire à la notion d'extériorité, mais ce terme a toujours un caractère comparatif et, avant que deux choses puissent être déclarées extérieures l'une à l'autre, il faut déjà leur prêter une certaine extension à chacune. Avant le *partes extra partes* de Leibniz, il doit y avoir une *extensio partis usque ad partem* ; or où trouve-t-on dans la relation d'effort à résistance le principe d'une extension quelconque : l'effort n'est pas localement distinct de la résistance ; mais, en cette indivision qui est assurément nécessaire à tout mouvement, on ne discerne le germe d'aucune extension, l'acte ne contient aucun développement spatial, il reçoit sa limite du dehors, parce qu'il est impuissant à l'atteindre de lui-même.

§ 4. DESCRIPTION DU MOUVEMENT

Replaçons-nous, au contraire, en face du problème initial de la conscience et considérons le mouvement volontaire dans sa relation avec l'objet du besoin. Pour que nous puissions atteindre l'être ou la chose qui nous

fait défaut, impossible de laisser la résistance balancer indéfiniment l'effort, l'être vivant n'est pas un philosophe qui médite sur leur contraste dans le silence de son cabinet, il faut que cette opposition se dénoue, que la résistance cède et qu'un mouvement effectif se déclanche. Or cet effort victorieux de la résistance et capable de produire un mouvement efficace se distingue radicalement aux yeux de la conscience de celui qui se fixe contre la résistance, et l'on ne saurait assimiler sans danger les deux expériences l'une à l'autre. Le langage nous permet de faire aisément la distinction : lorsque nous mettons ainsi en mouvement une partie de notre corps, nous disons que nous lui imprimons un certain *élan*, l'élan étant précisément cet effort qui ne se bute plus contre la résistance, mais qui entraîne avec lui le corps inerte. Au lieu de s'enfermer dans une intimité immobile, l'effort peut désormais aboutir à un résultat, il peut soit nous porter vers l'objet du besoin, soit arracher celui-ci à son entourage pour en préparer la consommation ; il retrouve ainsi sa finalité naturelle et reprend place dans le cadre des exigences normales de la vie dont l'abstraction psychologique l'avait arbitrairement détaché. Le latin exprime très justement cette alliance par les deux mots d'*impetus* et d'*appetitus* qui tous deux impliquent une certaine relation à un objet étranger dont l'absence est précisément l'aiguillon du mouvement, et c'est avec un sentiment profond des réalités psychologiques que M. Bergson a remis en honneur sous sa forme française un terme qui a déjà joué un rôle si important dans l'histoire de la philosophie.

Cependant l'élan, à lui seul, ne permet pas de rendre compte de la conscience du mouvement. Tout mouvement en effet, suppose un certain repère par rapport auquel il est apprécié et le mouvement interne n'échappe pas à cette condition qui régit tous les mouvements

externes. Or, si, par hypothèse, nous étions réduits à un pur élan, nous serions vis-à-vis de nous-mêmes dans la situation de ces observateurs avec lesquels la physique moderne nous a familiarisés et qui, emportés par quelque corps dont ils sont solidaires, sont incapables de s'apercevoir de leur propre déplacement. En réalité, lorsqu'on examine de plus près les mouvements que nous accomplissons volontairement, il est aisé de voir que le corps ne se déplace jamais en bloc, comme s'il était tout entier élan : qu'il s'agisse d'une extension ou d'une contraction, pour que nous puissions nous mouvoir, il faut que nous prenions appui sur une résistance qui, à l'inverse de ce qui se passe pour l'élan, ne cède pas immédiatement devant l'effort. Sur ce point, il faut donner entièrement raison à Maine de Biran et l'expérience à laquelle il se réfère fait partie intégrante de la conscience du mouvement : il a eu seulement le tort de la mutiler et de ne pas nettement discerner qu'un élan devait nécessairement accompagner l'appui pour qu'un mouvement effectif prit naissance. Appui et élan sont inséparables au sein du mouvement et ils ne sont en quelque sorte que les deux faces d'un seul et même acte : l'acte indivisible du mouvement, tel qu'il nous apparaît lorsque nous ne nous contentons pas de le voir du dehors, mais que nous nous plaçons résolument en lui-même pour l'accomplir.

Un exemple simple illustrera ces observations, c'est celui de la marche. Pour nous déplacer, nous allons imprimer à l'une de nos jambes un certain élan et la porter en avant : l'effort, ici, a eu pour effet de vaincre la résistance organique et nous éprouvons dans la jambe mobile une impression particulière qui ne serait pas la même si le mouvement avait été produit par une cause étrangère. Comme l'avait observé Maine de Biran, c'est bien nous qui agissons et produisons le mouvement, mais c'est à la condition que la résistance plie devant

notre effort et s'efface pour ainsi dire devant lui, impression vraiment *sui generis* et qui diffère du tout au tout de celle que nous éprouverions si la résistance pouvait balancer l'effort. Cependant cet élan n'est pas isolé, il ne flotte pas au sein d'une fluidité d'images et de qualités comme celle qu'a si souvent décrite la psychologie bergsonienne, car, s'il ne s'opposait pas à un acte tout contraire, la conscience du mouvement serait abolie. Observons, en effet, ce qui s'est passé dans l'autre jambe. Celle-ci n'est pas restée inactive au cours de la progression, mais l'effort se traduit en elle par une impression bien différente de celle que nous éprouvions tout à l'heure : au lieu de vaincre la résistance, il vise à l'accroître et, pour ainsi dire, à la porter à l'absolu en rendant le membre solidaire d'une masse indéplaçable. A proprement parler, il ne lutte pas contre la résistance, mais, au contraire, il cherche à l'utiliser et, pour le dire d'un mot, à prendre appui sur elle. Il y a donc un acte d'immobilisation qui est le corrélatif de l'acte de mobilisation ou élan, et c'est de leur opposition et de leur unité en un même effort que naît la conscience du mouvement. Si nous nous plaçons au sein du mouvement et que nous renoncions pour un temps à voir nos membres sous une perspective extérieure, nous pouvons constater que l'appui n'est pas postérieur à l'élan, mais qu'ils sont en un sens contemporains l'un de l'autre, chacun d'eux se poursuivant et se prolongeant à la manière d'un chant que soutient l'accompagnement. Il n'y a pas non plus à la rigueur d'extériorité spatiale entre l'appui et l'élan : ce ne sont pas des données juxtaposées l'une à l'autre, comme celles que la vue nous révèle, ce sont les deux aspects inséparables d'une même unité dynamique, l'extension élémentaire qui constitue le noyau de l'étendue et la condition même de l'extériorité.

Ce que l'exemple de la marche nous permet de saisir

d'une prise presque grossière, on le retrouverait sous des formes plus ou moins réfléchies dans tous les mouvements que nous exécutons. L'apprentissage des mouvements ne consiste pas seulement à décomposer et à enchaîner les différents temps du mouvement, il implique d'abord une technique délicate et variée de l'appui et de l'élan. Par un effort judicieusement appliqué, le cavalier se créera, par exemple, les deux points d'appui latéraux qui lui permettront de s'enlever avec aisance et d'épouser le mouvement de sa monture ; l'escrimeur se livrera à une étude minutieuse de la garde afin de s'assurer toujours une base ferme pour porter ses coups et rompre avec le maximum de rapidité ; le joueur de tennis perfectionnera son jeu de pieds et l'adaptera soigneusement à son coup droit et à son revers, le sauteur prendra la précaution de gonfler sa poitrine pour que son mouvement de ciseaux s'appuie sur une cage thoracique rigide, le coureur, la danseuse travailleront leurs pointes et utiliseront dans leurs foulées ou leurs bonds la détente des articulations du pied que le novice ne sait employer. Il n'est pas un sport ou un exercice physique quelconque où n'intervienne, à côté de l'effort, l'étude réfléchie de la dynamique corporelle avec le jeu savant de l'appui et de l'élan, et les progrès véritablement surprenants auxquels aboutit un entraînement bien conduit attestent jusqu'à l'évidence l'importance de cet art du corps, de cette économie de l'effort qui, sur la base de ce schème, si simple en ses principes, si varié dans ses applications, permet d'obtenir le maximum de rendement de la machine organique.

Mais le sport, qui est une sorte d'art pur du mouvement autour de thèmes en partie conventionnels, ne doit pas nous faire oublier la relation primordiale de l'activité aux exigences de la vie. Les conditions du mouvement volontaire, telles que nous venons de les

décrire, sont liées à la fonction vitale qu'il est appelé à remplir. Supposons, en effet, que le corps se réduise à sa masse visible, son déplacement tombera sous le coup de la relativité qui régit les phénomènes visibles et, dès lors, nous assisterions à ce renversement de la mobilité que l'on observe si souvent dans le monde de la vue : au lieu d'un mouvement du corps propre, ce serait le monde qui viendrait à notre rencontre, la recherche n'aurait plus de sens puisque le principe du mouvement serait tout entier reporté au dehors, nos propres démarches s'accompliraient du même train dont les astres suivent leur trajectoire. Au contraire, la distribution de l'effort en appui et en élan donne au mouvement un sens absolu, puisque le repère par rapport auquel nous l'apprécions, au lieu d'être fixé par un décret arbitraire, répond à un acte univoque d'immobilisation, tandis qu'inversement la mobilité est liée sans ambiguïté au déploiement de l'élan. Le mouvement est donc bien l'acte du sujet qui l'accomplit et non le fait d'une force étrangère. Il s'ensuit que le sujet peut régler son mouvement suivant les nécessités de la quête : il en changera le sens pour se rapprocher de l'objet du besoin ou, au contraire, l'amener jusqu'à lui, il en modifiera la direction par le détour, il pourra, dans un grand nombre de cas, intervertir l'appui et l'élan, rompre les attaches du site et conquérir ainsi son indépendance par rapport au milieu. La constatation de l'absence cessera par là d'être une pure passivité, elle deviendra la règle de l'activité et le principe de ses transformations et, par suite, l'enchaînement du mouvement volontaire à la situation première de la conscience sera assuré d'une façon effective et non plus seulement verbale, ainsi qu'il arrivait dans le biranisme, où le terme même de moi est le seul lien qui unisse les états qui lui sont attribués et les actes qui lui sont imputés.

* *

Dans l'acte du mouvement, le sujet n'est donc pas enclos dans sa propre intimité : il ne se pose que dans sa relation avec l'être étranger dont il s'approche, et la dualité du mouvement est l'expression même de ce lien, puisque l'élan est naturellement tourné vers l'objet de la recherche et répond sur le plan de l'activité à l'absence qui nous sollicitait dans le besoin. Inversement le moi, qui, dans son état originaire, ne se définissait encore que comme une présence vide, trouve dans l'appui sa première détermination concrète et se fixe en une position initiale. Comme l'a justement observé Maine de Biran, l'effort serait réellement nul quant au sentiment ou à la conscience de l'être individuel s'il était séparé de la résistance qui le particularise. Or, dans le mouvement, c'est au sein de l'appui que cette résistance se manifeste et il faut donc voir en cette adhésion du moi à son site le principe de sa distinction et de son originalité. Mais cette position dans le monde ne se détermine qu'au cours d'un acte qui la dépasse : ainsi que nous le révèle l'unité dynamique de l'élan et de l'appui, il faut que le moi se transcende pour qu'il s'apparaisse à lui-même. Dans cette expérience d'apparence si humble se laisse discerner un des caractères les plus marquants du moi, cet écart de soi à soi que l'on retrouve dans toutes les formes de la pensée, parce que celle-ci, étant en son fond création, ne peut qu'obéir à la loi même de toute activité.

Nous sommes par là conduits à l'examen des formes qui sont immédiatement dérivées du mouvement volontaire et qui précèdent en droit la constitution du sensible, bien qu'elles ne puissent trouver qu'en lui les conditions de leur entier développement. Si, en effet, l'interprétation que nous avons proposée du « fait primitif » biranien peut sembler plus proche de l'expérience

ordinaire du mouvement, elle ne peut se justifier que par les conséquences que l'on en peut tirer dans la suite ordonnée des notions psychologiques. Du fait que nous avons accepté la position dont Maine de Biran a tracé les contours avec tant de sûreté, nous sommes tenus de montrer que les déterminations auxquelles nous sommes parvenus au sein de cette position sont susceptibles de faciliter un passage qui, dans le biranisme même, se heurtait à des difficultés insurmontables. Il nous faut faire voir dans l'actualité la source du temps et de l'espace.

LIVRE II

LE TEMPS ET L'ACTUALITÉ

PRÉAMBULE

Bien qu'il ait toujours été un des objets par excellence de la méditation philosophique, le temps, pris en lui-même, ne semble pas avoir beaucoup sollicité les efforts de l'analyse psychologique. Soit défiance à l'égard de ce procédé, soit précipitation à formuler l'essence de la notion, on se contente à l'ordinaire de quelques termes empruntés au langage le plus courant, à moins que l'on ne préfère se réfugier dans une intuition que l'on renonce d'avance à décrire systématiquement. L'unité dans la multiplicité, la fusion du passé et de l'avenir au sein du présent, l'alliance du continu et du discontinu, toutes ces définitions, dont nous ne contesterons pas le bien-fondé, supposent que le temps possède une nature relativement simple, qu'il serait aisé d'opposer ou de combiner à d'autres natures simples en des constructions variées. Or, c'est précisément cette simplicité qui doit être mise en question, si l'on veut pousser plus loin l'analyse.

J'arrive à la gare pour prendre le train de midi et je regarde à l'horloge quelle heure il est : je constate qu'il est midi dix et que l'heure de mon train est passée ; sur ce, je consulte l'indicateur et j'apprends que le train suivant ne partira pas avant une heure de l'après-midi. J'ai donc cinquante minutes à attendre : il ne me restera plus, en arrivant, qu'à raconter à mes amis la mésaventure qui m'est arrivée, ce qui ne manquera pas de m'attirer le conseil d'être à l'avenir moins insoucieux de l'heure.

L'incident est menu, il suffit pourtant d'y réfléchir pour s'apercevoir que le temps y intervient sous des formes assez différentes : d'abord la succession des trains les uns après les autres ; puis mon arrivée et la détermination de ma situation présente par rapport à deux événements, l'un passé, l'autre futur ; l'attente à laquelle je suis condamné pendant une durée déterminée ; enfin la reproduction par le discours de toute cette scène et l'éventualité de sa répétition à l'avenir. Entre la simple relation d'avant et d'après qui règle l'horaire, la division tripartite en passé, présent et avenir que détermine mon arrivée, et un système où cette division est susceptible de se redoubler par transfert au passé ou à l'avenir, il existe manifestement des degrés, et il est peu vraisemblable que la nature du temps puisse être épuisée par une simple intuition ou par un concept de fabrication dialectique. Nous pressentons dans cette notion une activité de l'esprit qui se développe, se généralise et ne se laisse pas fixer à tel ou tel de ses moments à l'exclusion des autres. Dès lors la tâche s'impose à nous d'analyser les étapes de ce mouvement spirituel et, en même temps, d'en ressaisir l'enchaînement et l'expansion progressive.

L'observation attentive du langage confirme la nécessité d'une telle étude. Comme l'a montré M. G. Guillaume en un ouvrage d'une haute portée philosophique (1), le sujet parlant ne parvient pas d'emblée à cette image optima du temps que la grammaire traditionnelle présume et où les actions viennent se ranger en l'une des trois époques distinctes du passé, du présent, et de l'avenir. Il existe, en effet, dans certains modes du verbe un temps intérieur à l'action, qui répond à des combinaisons particulières de tension et de détension et qui

(1) G. Guillaume, *Temps et Verbe*, Paris, 1929.

n'implique pas la fixation de l'action en l'une quelconque de ces époques. Lorsque, par exemple, je dis *marchant*, je désigne par là un certain aspect temporel de l'action, caractérisé par l'équilibre de la tension et de la détension, mais qui est en soi indifférent à la place de cette action en une époque déterminée. Au contraire, si je dis, à l'indicatif, *je marchai* ou *je marcherai*, cette place est assignée sans ambiguïté possible, le temps n'est plus intérieur à l'action, il comporte une référence à une carte extérieure où elle vient se situer avec précision. Les différents modes du verbe comprennent donc des systèmes temporels plus ou moins développés et il y a lieu par suite d'en étudier l'évolution graduelle. La linguistique ne peut considérer le temps comme une notion simple, elle est amenée à retracer son développement dans une *chronogenèse* dont elle peut suivre les étapes grâce aux différentes *chronothèses* qui l'accompagnent et qui traduisent la position du temps en des formes linguistiques distinctes.

Ce sont ces différents aspects du temps qui seront étudiés dans les chapitres suivants.

CHAPITRE PREMIER

Le privilège du présent

Les exemples que nous avons rapportés nous montrent que l'analyse ne doit pas accepter comme primitifs certains aspects du temps qui bénéficient d'une clarté immédiate : il lui faut remonter plus haut, jusqu'à la source dont ils procèdent. En particulier, il semble qu'elle ne doive pas s'arrêter à la trilogie habituelle : passé, présent et avenir, qui pourrait bien correspondre à un développement déjà avancé du temps. Par contre, peut-être en approfondissant l'une ou l'autre des relations que comprend cette formule, aurait-elle chance d'en découvrir une qui serait plus primitive que les autres.

A cet égard, la pensée bergsonienne a contribué grandement à ramener le problème du temps sur le plan de l'expérience et, malgré sa répugnance pour l'analyse, elle nous propose des distinctions que nous devons examiner. Si, en effet, les moments du temps se pénètrent les uns les autres, ils n'en gardent pas moins leur originalité, et l'intuition, bien loin de les confondre, doit nous faire prendre conscience de leur hétérogénéité. Nous sommes ainsi conduits à serrer le contenu psychologique des termes par lesquels nous désignons les époques du temps et à rechercher les expériences originaires qu'ils recouvrent. Or, si, du côté de l'avenir, nous devons nous contenter de faire la part d'une nouveauté imprévisible, en revanche, la relation du passé au pré-

sent est directement accessible à notre connaissance et c'est au fond la différence des éléments qu'elle unit qui constitue le ressort du progrès intérieur.

Comment, en effet, se caractérise le présent ? Le présent, répond fort justement M. Bergson, est essentiellement moteur. Il est le point d'insertion de notre être dans l'ensemble des mouvements qui parcourent l'univers, c'est en lui que s'exerce notre action, en lui que nous répondons aux sollicitations de la vie, en lui que se forment et se développent les schèmes moteurs qui orientent l'effort intellectuel sous tous ses aspects. La perception même, dont il s'accompagne et qui l'éclaire, est commandée tout entière par les nécessités du mouvement qui ont découpé son horizon sensible sur le fond de la perception pure. Mais, pour que notre action soit véritablement créatrice et qu'elle ne se réduise pas à une réponse automatique, il faut que nous puissions disposer d'un passé différent de cette motricité et qui soit détaché des exigences de l'action immédiate : le passé sera donc image, non plus action, mais contemplation, il s'étendra sous le regard intérieur comme un immense panorama dont nous pouvons jouir en certains instants de détente et qui constitue la réserve profonde où nous puisons suivant les circonstances. L'opposition de l'image au mouvement est ainsi au principe de la distinction entre le passé et le présent et, par là même, à la base du dynamisme de la conscience puisqu'elle assure la tension intérieure qui fera éclore l'avenir en sa nouveauté radicale.

C'est précisément dans cette assimilation du passé à l'image que gît une des difficultés essentielles de la doctrine.

On n'aura point de peine à admettre la distinction de l'image et du mouvement et même, malgré les liens étroits qui les unissent, de l'image et de la perception,

puisque celle-ci est étroitement dominée par l'acte du corps, tandis que l'image en est plus ou moins détachée. Par là, on aura sans doute établi l'originalité de l'image ; mais, en vertu du terme de comparaison dont on s'est servi, il nous paraît que la distinction proposée serait mieux exprimée par les deux termes d'actuel et d'inactuel, qui marquent nettement la dépendance ou l'indépendance à l'égard de l'activité. Mais l'inactuel ne peut être d'emblée identifié au passé ou, en d'autres termes, rien ne prouve que l'image puisse être considérée comme appartenant essentiellement au passé. Un grand nombre des images qui occupent notre conscience, comme, par exemple, toutes celles qu'éveillent en nous l'emploi du langage, n'ont pas de caractère temporel bien marqué. Pour leur attribuer une place dans le temps, il faut un travail particulier de localisation, et ce travail peut avoir pour effet de les situer aussi bien dans l'avenir que dans le passé. Soit l'image d'un lieu où nous nous rendons : en tant qu'elle est le but de notre action, nous lui prêtons la qualité de future, si, au contraire, nous nous reportons aux circonstances dans lesquelles nous l'avons acquise, elle nous apparaîtra comme passée, mais ce sera en vertu d'un raisonnement sur les causes qui peuvent expliquer son existence dans notre conscience, ou tout au moins parce que nous l'apercevons dans une perspective différente de celle que nous avons adoptée primitivement. On ne peut donc dire que le caractère passé soit intrinsèque à l'image, il dépend soit d'un raisonnement, soit d'une certaine attitude que nous avons prise à son égard.

Bien plus, la fonction que les images sont appelées à remplir dans notre vie exige qu'elles soient ainsi détachées du moment particulier où elles ont fait leur apparition. Si nous nous reportons à la situation originaire de la conscience, on conçoit, en effet, qu'il ne puisse en être autrement. Comme nous l'avons vu, la position de

l'objet absent par le besoin est indépendante de tout site déterminé, puisque cet objet existe avant que d'être donné : dès lors les images qui lui sont attachées sont normalement indépendantes de la perception actuelle et elles flotteront en quelque sorte hors de toute époque précise aussi longtemps que nous ne nous interrogerons pas sur leur origine, ou que nous ne les assignerons pas comme terme à notre action. La psychologie du désir et les mirages qu'il fait naître nous montrent clairement ce jeu de l'imagination en dehors des cadres du temps, car, si nous allons chercher au fond du passé les images où il se complaît, c'est pour les rapprocher de nous et tenter d'en tirer une satisfaction illusoire. Avec son sentiment pénétrant de la vie intérieure, M. Bergson n'a pu manquer d'observer lui-même que la vision des images comme passées procédait d'une disposition esthétique qui va à l'encontre du mouvement naturel de notre être. On ne saurait fonder une psychologie du temps sur un fait de nature exceptionnelle, ni fixer dans les images une coloration qu'elles ne reçoivent qu'en des moments d'élection (1). C'est donc dans le présent qu'il faut chercher les raisons de leur orientation dans l'une ou l'autre des directions du temps, exactement comme le caractère local d'avant et d'arrière que nous attribuons à

(1) M. René Poirier a exprimé avec délicatesse cette équivoque du passé et de l'avenir :

« C'est pourquoi, en nous, le passé et l'avenir se confondent si aisément. L'un est une ombre qui nous suit, l'autre est une ombre qui nous précède, mais leur nature est la même, et nous leur sommes liés d'une amitié semblable. Ni dans leur apparence immédiate, ni dans le mouvement par lequel nous les reconnaissons comme nôtres, ils ne portent la marque de leur orientation propre. Comme l'imaginaire ne se distingue du sensible que par sa forme indécise et son instabilité, les deux ordres du temps ne s'opposent, intuitivement, que par des caractères d'accoutumance et de familiarité. » *Essai sur quelques caractères des notions d'espace et de temps*, Paris, 1932, p. 62.

La question est seulement de savoir si avenir et passé se réduisent à ces ombres que sont les images et si, dans l'acte du mouvement, le sens du temps n'est point fixé par une expérience irrécusable.

certains objets de la perception découle de la situation où nous sommes. La perception du présent commande la double perspective qui se déroule à travers les images.

Revenons, en effet, à ce présent, et admettons la définition qu'en donne M. Bergson comme actualité, comme mouvement. Si le présent se réduisait à un instant sans épaisseur, la perception du mouvement serait abolie et il ne resterait plus de celui-ci que les immobilités avec lesquelles la science le recompose artificiellement. La mobilité ne se conçoit que comme transition du passé à l'avenir, et il faut donc reconnaître, suivant les profondes remarques de M. Bergson lui-même, que passé et avenir sont intérieurs au présent et concourent à le former. Mais c'est ici qu'éclate l'ambiguïté de la définition bergsonienne du passé : tantôt il est défini comme image, et il s'oppose à l'ensemble sensori-moteur, tantôt il est considéré comme faisant partie intégrante de cet ensemble puisque sans lui le mouvement devient incompréhensible. Avant que le mouvement se soit transformé en image, il enferme déjà en lui un passé et, par suite, on ne peut admettre que le passé puisse être assimilé purement et simplement à l'image. Au contraire, on conçoit aisément que, si le mouvement implique un passé, ce caractère puisse se communiquer aux images qui lui survivent et leur prêter une couleur qu'elles n'auraient pas sans lui. Il en serait de même de l'avenir puisque le contenu positif de celui-ci est fait en partie aussi d'images : l'aspect futur sous lequel ces images nous apparaissent ne leur appartient pas en propre, il est dû à un effet de perspective, et c'est au mouvement accompli par nous qu'il est emprunté. L'inactuel se spécifie temporellement par référence à l'actualité et c'est donc en celle-ci qu'il faut chercher la source du passé et de l'avenir, non en des images qui, par nature, leur sont étrangères.

L'étude du langage confirme ce fait d'une façon remarquable. Dans les formes grammaticales qui ont le caractère d'un présent, celui-ci n'apparaît jamais comme une simple frontière entre passé et avenir, il possède toujours une certaine épaisseur temporelle et il contient donc en lui une portion de passé et d'avenir. Or l'examen du système des temps révèle que ces éléments passé et futur, intérieurs au présent, jouent un rôle capital dans le développement systématique du verbe. Les temps du passé et de l'avenir qui se répartissent symétriquement autour du présent changent de caractère suivant qu'ils ont été formés à l'image de la partie décadente du présent comme, en français, l'imparfait et le conditionnel, ou à celle de sa partie incidente comme le passé défini ou le futur catégorique. De là, le nom de *chronotypes* que M. G. Guillaume a donné à ces éléments constitutifs du présent et qui traduit très justement la fonction exemplaire qu'ils revêtent dans la formation des temps du verbe. Il s'agit là, suivant M. G. Guillaume, « d'un phénomène résultant d'une nécessité primordiale et qu'il faut s'attendre, par suite, à retrouver dans toute langue, à toute époque, et dans toute l'étendue de chaque langue, en un mot universellement ». De fait, cet auteur, par l'examen successif du latin, du grec, de l'allemand et du russe, pense pouvoir montrer que « ces quatre langues ont, comme le français, tiré toute leur systématique verbo-temporelle d'une perception analytique de la nature profonde du présent (1) ». Affirmations dont il est inutile de souligner l'importance, car leur généralité nous prouve que nous sommes vraisemblablement en présence d'un fait psychologique essentiel d'où nous pouvons tirer des conclusions valables sur la genèse du temps lui-même.

(1) *Loc. cit.*, p. 78.

Le privilège du présent ressort donc de cette confrontation de la réalité intérieure avec les formes où elle s'exprime. Mais alors le présent n'est plus un simple anneau dans la chaîne des temps, une des branches du trident que nous pouvons planter tout le long de son cours. Le présent n'est pas originairement sur le même plan que le passé et l'avenir puisqu'il en contient en lui les germes. Pour qu'il puisse prendre sa place entre eux dans la triade habituelle, il faudra attendre qu'ils aient atteint un développement suffisant et que leur séparation se soit consommée par ce développement même, comme le calice doit s'ouvrir pour laisser apparaître la fleur, bien qu'au fond ce soit la fleur qui, de sa poussée interne, en ait amené les folioles à s'écarter. La forme complète du temps, pour emprunter l'expression de Maine de Biran, est précédée dans la chronogenèse d'une forme involuée où passé et avenir, étant encore impliqués l'un dans l'autre, ne laissent pas percer le présent qui est à leur origine.

La raison profonde de ce fait tient à la nature même du présent. Celui-ci, en effet, n'est qu'une des formes de la présence ; or la présence a un sens plus général que celui d'un simple terme dans la série des temps : il existe une présence spatiale qui a, dans l'étendue, le même caractère central que la présence temporelle, et, par surcroît, dans le temps comme dans l'espace, la présence n'est pas toujours actuelle, elle peut être une présence imaginaire à tel lieu ou à tel moment diversement éloignés de celui où nous agissons. Elle a donc de sa nature quelque chose de flottant et d'insaisissable qui empêche qu'elle se prenne jamais complètement dans le réseau de relations que nos actes tissent autour de l'univers ; c'est qu'elle relève en dernier ressort d'une situation qui est logiquement antérieure à l'apparition de ce réseau, comme de l'action elle-même : liée à l'absence, dont elle

n'est que la face subjective, elle en épouse l'allure fuyante puisque, par définition pourrait-on dire, l'absence n'a, ni ne peut avoir de place en un cadre donné. Aussi pourra-t-elle se creuser devant une image comme devant une perception, glisser à travers les mailles du filet déjà jeté sur les choses, se poser en un ailleurs plus ou moins lointain et, par une sorte de touche, y faire naître ou renaître une nouvelle perspective du monde.

CHAPITRE II

La saisie analytique du présent

C'est parce que le présent n'est qu'une de ces touches qu'il précède en droit le passé et l'avenir qui se propageront à son ébranlement. Mais, pour que le temps apparaisse, il faut que la présence nue, telle qu'elle nous a paru liée à la nature du besoin, se double d'une action capable de donner au monde une orientation déterminée. Le mouvement que nous accomplissons est donc médiateur entre la présence pure et le temps : c'est lui qui donne son caractère original au présent en le définissant comme actualité et qui permet de voir en lui la véritable source du temps. La perception analytique de la nature du présent, qui confère aux images leur sens temporel et qui est à l'origine du système verbal des temps, doit donc être entendue comme une perception analytique de l'action en train de se faire et, par conséquent, l'analyse du temps, comme Maine de Biran semble l'avoir pressenti, nous ramène en définitive à l'analyse du mouvement.

Or, si l'interprétation du fait primitif comme relation d'effort à résistance nous laissait dans l'impossibilité de rejoindre le passé et l'avenir, il n'en est sans doute pas de même de la relation d'appui et d'élan qui nous a paru répondre plus exactement à la fois au caractère réel du mouvement et aux exigences vitales qu'il doit satisfaire.

Dans le mouvement, en effet, l'appui est nécessaire-

ment tourné vers le passé : en un sens et bien qu'il ne cesse pas de l'accompagner dans tout son cours, il faut que l'appui soit déjà pris pour que l'élan se produise. Sans être à proprement parler antérieur à l'élan, ce qui établirait entre eux une extériorité qui n'est pas dans leur nature, il est cet *ante* initial dont nous prenons conscience par l'exercice même du mouvement et qui, se répétant de terme en terme, donnera naissance à l'enchaînement régressif des temps. L'appui représente donc dans le mouvement l'élément de persistance et de fixité par rapport auquel nous apprécions le changement même et sans lequel la mobilité s'évanouirait. L'élan, au contraire, nous permet de dépasser temporellement la situation où nous nous trouvons, il est donc tourné vers l'avenir : pour emprunter le langage de M. Bergson, il correspond à cette extrême pointe que le présent pousse vers l'avenir, ou plutôt il est déjà lui-même le commencement de l'avenir. L'appui possède la détermination du passé ; l'élan l'indétermination de l'avenir, car, s'il a sans doute une certaine orientation spatiale, vers le dehors ou le dedans, il n'est lié à aucune position précise et il franchit de son bond toutes celles que d'autres sens, comme la vue, peuvent apercevoir et distinguer. Appui et élan nous permettent ainsi de donner un sens concret à ces *chronotypes* que l'analyse du langage avait mis en lumière dans le présent et ils justifient, par l'expérience la plus naïve du mouvement, le résultat auquel conduisait l'étude des formes où s'exprime l'action.

Comme on le voit, passé et avenir nous apparaissent au sein du mouvement comme réellement distincts, puisqu'ils reposent sur une expérience dont la dualité est nécessaire à la conscience du mouvement. Le terme de perception analytique du présent proposé par M. Guillaume désigne seulement sous une forme savante une opération à laquelle nous procédons constamment dans

l'étude de n'importe quel mouvement, car, ainsi que nous l'avons déjà observé, cette étude se ramène en somme à distribuer judicieusement l'appui et l'élan, ce qui suppose toujours une certaine analyse du mouvement suivant ses composantes naturelles. La fusion intime, la pénétration réciproque par lesquelles M. Bergson a tenté de suggérer quelle pouvait être la nature de l'union du passé et de l'avenir, ont, au contraire, à nos yeux, la valeur de métaphores. Elles traduisent par recours à des images extérieures un fait qui ne peut être connu que du dedans : or, pour éviter que l'acte du mouvement ne soit découpé en portions juxtaposées à la manière de ces images, il faut à un moment donné, comme il arrive en toute métaphore, brouiller les termes de comparaison dont on s'est servi, afin de retrouver par là, à travers le halo ainsi créé, la réalité que l'on veut évoquer. Mais ce n'est, à notre sens, qu'une simple conséquence de l'emploi d'un certain procédé littéraire : M. Bergson n'a pu vouloir confondre un passé et un avenir dont l'opposition est essentielle à toute sa doctrine du temps. Une description directe du mouvement n'est pas astreinte à ces précautions et le langage n'est pas si pauvre qu'il ne puisse lui fournir des termes de sens défini pour des réalités également définies, quoique inséparables. Dans notre exemple familier de la marche, la jambe sur laquelle nous nous appuyons et celle que nous lançons en avant ne se fondent, ni ne se pénètrent, elles restent bien distinctes l'une de l'autre ; mais, dans la conscience de la marche, cette distinction n'est pas celle de deux objets juxtaposés et, à qui voudrait se contenter de voir le mouvement du dehors, il sera sans doute nécessaire de proposer des images de nature à combattre cette assimilation injustifiée. Le plus simple cependant ne serait-il pas de lui conseiller d'accomplir lui-même le mouvement et de se fier à des distinctions d'autant plus sûres qu'elles sont

posées par celui-là même qui effectue le mouvement ?

Lorsqu'on se place ainsi à l'intérieur de l'action, on voit, en effet, que le passé, en sa nature originaire, n'est pas quelque chose de donné, que nous n'aurions qu'à regarder pour le voir tel : le passé est posé par nous dans un acte que nous accomplissons et c'est par là seulement que sa signification échappe à toute ambiguïté. Au contraire, l'observateur placé au dehors croit pouvoir régler à son gré la distinction entre passé et présent en se référant aux causes, données ou non, de la sensation : ainsi faisait Condillac de sa statue, ainsi fait le physicien moderne lorsqu'il raisonne sur les messages lumineux qui nous transmettent la nouvelle des événements. Mais, tandis que le psychologue croyait par ce moyen tenir une distinction parfaitement évidente entre sensation et souvenir, le physicien en a déduit la relativité du temps, puisque le même événement peut être dit tour à tour passé ou présent, antérieur ou postérieur à tel autre événement. Or la vérité est que, du point de vue psychologique, la distinction de la sensation et du souvenir est plus fragile et surtout plus complexe que ne le supposait Condillac, tandis que, par ailleurs, les messages que nous recevons des événements extérieurs ne prennent un sens temporel qu'à la condition d'être captés par des observateurs dont la vie s'écoule suivant une direction irréversible, parce qu'indépendante en son principe de ces mêmes événements. Ainsi la considération de l'actualité comme source du temps permet à la fois d'échapper aux difficultés d'une distinction radicale entre image et perception, et, d'autre part, à une certaine conception de la relativité du temps qui ferait évanouir celui-ci.

Mais c'est surtout à l'égard de l'avenir que cette considération s'impose davantage, car le mécanisme plus ou moins consciemment adopté pour expliquer la

genèse du temps joue ici un rôle prépondérant. Toutes les philosophies qui se placent au point de vue de la contemplation du donné sont amenées, en effet, à dériver l'avenir du passé par l'intermédiaire des successions déjà enregistrées dans la mémoire (1). Lorsqu'un événement s'est révélé postérieur à un autre, nous l'attendons quand celui-ci réapparaît à la conscience : la conscience de l'avenir résulte tout simplement de la transposition, du passé au présent, d'une relation de postériorité déjà constituée et qui semble avoir glissé à travers le temps en vertu de la mobilité propre aux images. Dès lors, il est inévitable que l'avenir soit déterminé, puisque son contenu est emprunté tout entier à un donné préexistant; la prévision prend le même caractère que la rétrospection parce qu'au fond elle n'est qu'une rétrospection dont on a interverti le sens. Lors même que le passé ne nous fournira pas de succession univoque, l'avenir sera encore déterminé en ce sens qu'il ne pourra que consacrer un choix entre des éventualités définies. Comme l'a montré M. Bergson, déterministes et indéterministes sont d'accord sur ce point : ils raisonnent sur des combinaisons empruntées au passé et toute leur querelle, qui n'a rien de factice du reste, se ramènera à se demander si l'on a bien affaire au même événement clef ou si, par hasard, les cartes n'auraient pas été distribuées autrement. L'analyse d'un événement étant infinie, la discussion peut se poursuivre à l'infini sans qu'on entrevoie la possibilité d'une solution : elle montre seulement l'impasse où conduit toute conception du temps fondée sur la seule considération des images données à la conscience,

(1) Condillac, par exemple, a formulé cette thèse avec une netteté parfaite. « Le passage d'une odeur à une autre ne donne à notre statue que l'idée du passé. Pour en avoir une de l'avenir, il faut qu'elle ait eu à plusieurs reprises la même suite de Sensations, et qu'elle se soit fait une habitude de juger, qu'après une modification une autre doit suivre. » *Traité des sensations*. 3^e éd., chap. IV, § 12.

car pourquoi, après tout, le panorama des images se ferme-t-il devant nous alors que derrière nous il se découvre sur une immensité que l'oubli seul vient couper d'ombre ?

Aussi, le mécanisme de l'erreur une fois dénoncé, ne suffit-il pas de répéter avec M. Bergson que l'avenir est essentiellement imprévisible parce qu'il n'est jamais identique au passé et n'offre avec lui qu'une ressemblance irréductible à toute analyse. On ne peut, en effet, définir l'avenir par un caractère purement négatif comme l'imprévisibilité, à propos de laquelle on pourra toujours arguer de notre ignorance des causes : il faut nous montrer cet avenir sous son aspect positif, dans une expérience où nous le voyons se détacher du passé et le surmonter irrésistiblement. Sinon on sera fatalement conduit à reporter la discussion dans le passé et alors tout ce que l'on pourra faire sera de constater que telle invention, telle œuvre de l'art ou de la science ne sont apparues qu'à tel moment de l'histoire et n'existaient pas à une époque antérieure ; sur quoi le déterministe répondra triomphalement : « je vous l'avais bien dit, les choses ne pouvaient être autrement, cette succession était nécessaire », et, comme nous nous rappelons ce qui a été et non ce qui n'a pas été, de nouveau la querelle s'avèrera insoluble. Pour en sortir, il faut quitter définitivement le plan des images où la distinction du passé et de l'avenir aura toujours un caractère relatif, puisqu'en un sens les images sont toutes données. Au contraire, dans le mouvement que nous accomplissons, impossible de douter que l'élan ne diffère radicalement de l'appui et que l'avenir qu'il commence ne soit autre que le passé sur lequel il se fonde. Il ne s'agit plus ici de choses extérieures dont l'analyse peut se poursuivre à l'infini, mais d'une réalité qui n'existe qu'en tant que nous la posons nous-mêmes. L'élan est véritablement

imprévisible puisque rien ne pouvait le représenter à l'avance et qu'il n'existe qu'au moment où il se déploie, et cependant il n'est pas quelconque, il se règle, se dirige, il est la part dont nous disposons, le temps qui se plie sous nos mains.

Si l'on se reporte aux conditions primitives de la mobilité, on voit clairement du reste que l'avenir ne peut se constituer uniquement par simple transfert d'une consécution observée dans le passé. Quelles sont, en effet, les consécutions qui ont un caractère suffisamment déterminé pour se prêter à une telle opération ? Il en est de deux sortes : celles qui sont déterminées par l'action d'une cause assignable, comme la série des états d'un corps dans sa chute, les autres qui tiennent à la représentation d'un but donné, comme le mouvement de l'animal vers la proie qu'il *vient* d'apercevoir. Or ni l'un ni l'autre de ces deux types de consécution ne convient à la situation où l'être animé se trouve par rapport à l'objet qu'il cherche, car, comme il ne connaît pas la position de cet objet, son mouvement ne peut avoir de but assigné d'avance et, d'autre part, si son déplacement était un pur effet de mécanique, les chances de rencontre seraient infiniment restreintes, puisque le mouvement ne pourrait être repris ni corrigé lorsqu'il se serait avéré infructueux. Dans les conditions ordinaires de la recherche, l'action ne saurait donc obéir à aucune de ces deux déterminations empruntées au spectacle du passé : comme M. Bergson l'a lumineusement démontré, elle est irréductible aussi bien au mécanisme qu'à une finalité déjà arrêtée. Du fait même qu'elle cède à l'attraction d'un objet qui est absent, son avenir ne peut être assimilé à une réalité préformée, il doit être inventé à mesure qu'il se développe, en vertu d'une initiative sans cesse en éveil. Or, c'est bien dans l'élan que nous pouvons surprendre cette inflexion naissante de

l'avenir, car, à mesure que nous apprenons à mieux gouverner notre corps, l'élan se fait plus souple et plus divers : au lieu de se précipiter sur des buts arbitraires comme au premier apprentissage du mouvement ou de céder aux entraînements de l'automatisme, il acquiert une sorte d'aisance et de liberté souveraines. Sans cesse prêt à toutes les transformations, mobile dans la mobilité même, plein de détours et de rebondissements, il est l'action en train de se faire, l'action flexible et neuve, telle qu'elle devait être pour répondre à sa fonction, telle que l'art la retrouve lorsque la nature l'a oubliée.

Comme on le voit, la tâche qui s'impose constamment à nous consiste à nous arracher au spectacle du sensible pour nous replacer au sein du mouvement, parce que c'est seulement dans la saisie analytique de ce dernier que nous découvrons les deux chronotypes du passé et de l'avenir en leur distinction radicale. L'actualité est donc bien à l'origine de la chronogenèse, puisqu'elle fixe le *sens du temps*, c'est-à-dire la première détermination sous laquelle il s'offre à nous antérieurement à la distinction tripartite entre les époques passée, présente et future. Il nous faut montrer maintenant comment le temps, ainsi dessiné, se développe en durée et comment cette durée s'articule en unités déterminées, en « *temps* » multiples et enchaînés les uns aux autres.

CHAPITRE III

La continuité de la durée et ses articulations

L'apparition du sens du temps transforme la relation originaire de présence à absence. On se rappelle, en effet, que, prise en sa pureté, l'absence n'impliquait encore aucune détermination temporelle et qu'il en était de même de son corrélatif, la présence, sous sa forme la plus générale. Mais, lorsque le mouvement se déclanche, d'une part, la présence se fixe en actualité et, d'autre part, une espérance naît de notre propre entreprise : celle d'atteindre l'objet absent en un futur plus ou moins éloigné. Nous apercevons alors cet objet dans la perspective temporelle créée par notre action : il devient pour nous la *fin* du mouvement que nous venons de commencer.

De là dérive l'impression de durée.

Toute durée, en effet, suppose, en outre de l'orientation temporelle, un commencement et une *fin*, et, entre eux, un intervalle quelconque. Or nous venons de voir que le mouvement qui donne son sens au temps devait trouver une fin dans l'objet même de la recherche. Mais, si notre déplacement était instantané, sans aucun intervalle de durée, un tel pouvoir nous conférerait une sorte d'omniprésence qui irait à l'encontre de la situation originaire de la conscience, puisqu'il abolirait la relation de présence à absence qui est à son principe. La supposition est donc contraire à notre condition d'être

animé et il suffit de la former pour voir apparaître la nécessité de la durée. Celle-ci n'est que l'écart qui se produit entre la présence du moi et l'objet du besoin aussitôt que, par le mouvement, la place respective de chacun d'eux a été fixée selon le sens du temps. Le vide laissé par l'absence s'insère dans le cadre dessiné par le mouvement et c'est pourquoi il y a toujours en cette durée primitive une aspiration insatisfaite, une impatience que quelque chose *ne soit pas* encore.

Cette durée est continue. Elle n'a d'autre borne que l'appui initial du mouvement et le repos qui suivra la rencontre de l'objet cherché, si celui-ci peut être atteint. Entre ces limites, sa continuité résulte du lien qui s'établit entre le mouvement et la fin que nous lui assignons, puisqu'en principe le mouvement doit être poursuivi jusqu'à la découverte de l'objet et que la perspective de cette fin se retrouve à toutes ses étapes et préside incessamment à son exécution. Elle est comparable aux milieux transparents qui s'interposent entre l'œil et les objets visibles et dont la continuité est due précisément à ce que notre regard découvre les objets au travers sans être arrêté par aucune barrière sensible. En outre, de même que ces milieux ne révèlent leur grandeur qu'à la condition d'être parcourus, la durée, sous cette forme, reste encore complètement indéterminée, car, au moment d'entreprendre la recherche d'un objet, nous ne savons évidemment pas quand nous pourrons le rencontrer. Il ne saurait donc être question de lui assigner une grandeur quelconque puisque ce serait anticiper illégitimement sur le résultat de la recherche. C'est seulement à mesure que le mouvement se déroulera, qu'elle se définira par l'inclusion successive de durées élémentaires dont elle se remplira progressivement à la façon d'une bulle qui se gonfle d'air.

De cette continuité indéterminée, qui résulte du rap-

port de l'action à sa fin, il faut distinguer la continuité du mouvement, qui a sa raison d'être dans l'organisation intérieure de ce dernier et qui, à l'inverse de la première, se distribue en unités de durée déterminée. Il nous faut voir comment cette continuité est possible et pourquoi elle se limite ainsi.

Les deux chronotypes, passé et avenir, qui entrent dans la composition de tout mouvement, ne doivent pas être conçus comme des éléments qui s'ajouteraient bout à bout à la façon de deux segments de droite, car cette représentation, si claire qu'elle apparaisse lorsqu'on ne considère que la trajectoire du mouvement, est contraire à son unité dynamique, telle que nous la percevons lorsque nous l'accomplissons réellement. Il est aisé, en effet, de constater qu'au cours d'un même mouvement, l'appui ne saurait faire brusquement défaut, il doit se prolonger pour supporter la masse mobile et permettre d'apprécier son déplacement. De son côté, l'élan ne vient pas *après* l'appui, puisqu'il ne se prend qu'à la faveur de celui-ci : comme nous l'avons déjà observé, appui et élan, quoique distincts, sont inséparables et ils se développent en quelque sorte parallèlement l'un à l'autre suivant des sens opposés.

Si l'on tient à se représenter sous une autre forme ce double développement, il suffira d'évoquer le cas des couleurs dites de transition où l'on peut suivre le croisement de deux ressemblances, dont l'une se perd tandis que l'autre se prononce, sans qu'aucune cesse de se faire sentir entre des limites déterminées. L'exemple des couleurs est même particulièrement instructif, car, dès que la transition s'interrompt, il ne reste plus devant nos yeux que des couleurs parfaitement simples qui ne contiennent à aucun degré les couleurs mères, preuve que le temps seul avait fait naître les deux flux de ressemblances contraires. L'analogie tient ici à la nature des

choses et, soit dit en passant, elle confirme notre description de la genèse du temps, car elle montre que le processus invoqué a une portée générale et s'applique aux devenir artificiels que nous feignons dans le but d'établir l'ordonnance des qualités.

Il suit de là qu'entre certaines bornes plus ou moins nettement marquées, le mouvement est continu, puisque les éléments que nous discernons en lui se tiennent ensemble et ne pourraient se dissocier sans que la conscience du mouvement fût abolie par là même. La continuité du mouvement procède de la solidarité de l'appui et de l'élan qui en sont comme les deux faces opposées.

Contrairement à la théorie bergsonienne, nous ne croyons donc pas que la saisie analytique du mouvement détruise sa continuité : elle donne bien plutôt à celle-ci une évidence que ne comportaient peut-être pas les métaphores par lesquelles on cherchait à la suggérer. La continuité du mouvement, en effet, ne saurait être assimilée à la simplicité d'une qualité qui recouvre de son uniformité des distinctions déjà opérées ou s'oppose à de nouvelles distinctions, comme une même couleur répandue sur un objet établit un lien entre les positions que notre œil y discerne ou comme un corps qui offre partout la même solidité de quelque côté que nous l'abordions : le mouvement n'est pas une chose qui répond semblablement à des actions différentes, puisqu'il est l'action même que nous accomplissons. Dès lors, il faut que la diversité, sans laquelle la notion de continuité perdrait tout sens, lui soit fournie du dedans et soit posée par notre acte. La continuité entre les éléments constitutifs de cette diversité sera établie s'il est avéré que, dans un même mouvement, ils ne peuvent être séparés l'un de l'autre, et elle sera vraiment intime dans tous les sens du mot, d'abord en raison de son étroitesse, mais aussi parce qu'elle n'aura pas besoin de s'opposer par

contraste à une division préalable. M. Bergson, au contraire, semble-t-il, se donne une sorte de toile de fond où l'espace offre déjà un tissu de divisions, et il imagine le mouvement un peu comme la touche du peintre lorsque celui-ci étale sur le réseau serré du chanvre la couleur auparavant fondue et mélangée sur sa palette : il transpose alors au mouvement intérieur la continuité colorée qu'il voit maintenant sur la toile, parce que, sous l'empire du préjugé cartésien, il ne peut s'empêcher de considérer la qualité comme le propre de la réalité spirituelle et de *voir* le mouvement sous l'aspect d'un flux de qualités. Mais la vérité est que le mouvement intérieur, le fait primitif biranien, est d'une autre nature que la qualité, qui est toujours l'attribut d'objets extérieurs, et, par suite, il n'est nullement besoin de lui prêter une simplicité toute matérielle pour que ses éléments distinctifs offrent une solidarité suffisante, au moins entre les limites où le mouvement nous apparaît continu.

L'épithète d'indivisible, qui, depuis M. Bergson, est communément accolée à la continuité du mouvement marque, du reste, ce renversement de perspective. Indivisible est ce qui résiste à nos efforts pour le diviser, ce que nous n'espérons pas pouvoir dissocier avec les moyens dont nous disposons. Mais comment notre mouvement pourrait-il nous offrir la même résistance que les choses ? Je vais de A en B d'un seul mouvement. Sans doute. Qui m'empêcherait pourtant d'y porter ma main par une série de bonds plus petits ? La continuité de mon mouvement n'était donc pas indivisible, puisque le voici décomposé sous une toute autre forme. On sait du reste que tel est le procédé auquel nous recourons constamment pour apprendre un mouvement difficile : nous commençons par le décomposer en nous attachant à bien marquer ses articulations naturelles, puis nous

lions les différents temps, sans cesser cependant de respecter leur unité organique, telle que nous avons appris à la reconnaître. Il est donc normal que notre mouvement puisse se diviser et se subdiviser en mouvements de moindre amplitude et, lorsque nous parlons d'un espace divisible, c'est à ce pouvoir que nous nous référons. L'espace, en effet, pas plus que le temps, ne préexiste aux mouvements que j'accomplis, car, comme nous le verrons, les distinctions de lieu sont relatives à l'exercice de notre activité : ses divisions sont donc d'abord les divisions de notre action et c'est seulement parce qu'elles ne concordent pas toujours avec celles des choses que nous voyons apparaître la continuité matérielle sous forme de résistance à la division. Mais, même lorsque nous nous heurtons à cette résistance, nous gardons toujours le sentiment du pouvoir que nous possédons sur nos propres mouvements, et il nous semble que la qualité dont nous avons éprouvé la continuité est posée sur un espace qui pourrait subir de nouvelles divisions — sans que nous apercevions de limites à cette opération. La continuité du mouvement est donc celle d'un acte auquel d'autres actes peuvent toujours se substituer, et, à ce titre, elle ne s'oppose pas à la division de l'espace et du temps, elle en est bien plutôt la condition, puisque c'est elle qui assure la grandeur propre à chacune de leurs parties.

Ainsi conçue, la continuité du mouvement ne vaut qu'entre certaines limites, plus ou moins resserrées, qui définissent une unité de mouvement : un « *temps* ». La limite peut être introduite par la rencontre d'un objet qui interrompe le mouvement, et c'est généralement sous cet aspect qu'elle est envisagée dans les théories de l'espace et du temps qui font de l'extériorité un des traits caractéristiques de ces notions. Mais la rencontre d'un objet susceptible d'arrêter le mouvement est toujours

un événement assez fortuit, et les articulations du mouvement répondent à une nécessité naturelle beaucoup plus régulière. Notre corps, en effet, n'est pas une substance élastique, indéfiniment extensible ou compressible, il oppose au mouvement d'extension ou de contraction une résistance propre qui, même en absence de toute résistance étrangère, doit mettre un terme au déplacement. Pour que le mouvement puisse se poursuivre, il faut alors en changer l'organisation intérieure, soit créer un nouvel appui, soit rompre l'appui dont nous étions servis jusqu'alors. Si je marche, par exemple, l'extension du pas est limitée par l'écartement maximum de mes jambes, écartement au delà duquel le mouvement deviendrait impossible si je ne m'avisais de prendre appui sur la jambe jusque-là mobile. C'est la nécessité de cette réorganisation du mouvement sur une base nouvelle qui détermine la fin d'un premier « temps » et le commencement d'un « temps » ultérieur. De là un point d'articulation dans le temps et l'espace, et l'apparition des notions comparatives d'extériorité et de postériorité qui impliquent la prolongation du mouvement vers le dehors (*exlus*) ou, plus généralement, vers l'avenir au delà d'une limite déjà atteinte.

La considération du mouvement volontaire nous oblige donc à restituer au temps une de ses propriétés les plus manifestes : sa distribution suivant un certain rythme. Lorsqu'on assimile la durée à un flux d'images, on est, en effet, naturellement amené à négliger ces articulations naturelles du mouvement : quoiqu'une observation un peu attentive décèle dans la perception du changement extérieur des « *temps* » comparables à ceux de notre action, comme cette organisation est en partie arbitraire, il est aisé de l'opposer à une continuité primitive du changement. Si, par exemple, assis dans un wagon, je regarde un train passer en sens contraire, je ne

perçois sa mobilité que par une série discontinue de mouvements de mon œil, mon regard accompagnant tour à tour certaines parties du train dans leur déplacement ; mais, comme c'est au hasard, semble-t-il, que mon regard va ainsi cueillir ces points de repère, j'aurai l'impression que toutes les divisions introduites par lui dans la mobilité du train ont un caractère artificiel et qu'en son fond celle-ci serait continuité pure. Au contraire, dans le mouvement que nous accomplissons, la conscience de la mobilité est immédiatement liée à la distinction de l'appui et de l'élan et, par suite, nous ne pouvons nous abandonner à l'illusion d'une continuité ininterrompue, puisqu'à un moment donné, il faut toujours procéder à une redistribution des appuis : l'organisation du mouvement, au lieu de se surajouter à lui dans la perception, fait corps avec sa réalité intérieure. Le rythme n'est plus une apparence relative à mon appréhension, il est consubstantiel à mon acte même, celui-ci n'existant qu'autant que je le produis effectivement.

Aussi, lorsque M. Bergson a été conduit à approfondir la nature du mouvement dans son contraste avec le spectacle du visible, a-t-il spontanément retrouvé cette notion de limite qui paraît inhérente à tout mouvement réel. La proposition I qu'il formule au dernier chapitre de *Matière et Mémoire* : « *Tout mouvement, en tant que passage d'un repos à un repos, est absolument indivisible* (1). » est significative à cet égard, puisqu'elle nous présente le mouvement comme naturellement borné par des repos, conception qu'il semble difficile au premier abord de concilier avec l'hypothèse d'une continuité de changement ininterrompue. Il faut croire cependant que nous sommes ici en présence d'un fait essentiel, car

(1) *Loc. cit.*, p. 207.

la formule de M. Bergson rejoint en un sens la définition qu'un des plus profonds analystes du rythme, Dom Mocquereau, a donnée de ce phénomène. « Il est possible, dit cet auteur, de pousser plus loin la simplification du rythme. Les types primitifs (rythmes spondaïques à temps égaux et rythmes iambiques à temps inégaux) doivent être réduits à un principe simple et unique. Ces deux motifs ne sont que deux variations d'une seule et même forme fondamentale : élan — repos (1). » Ainsi tout élan trouverait sa limite dans un repos correspondant et l'organisation de la durée en rythme tiendrait à la liaison constante qui s'établit entre ces deux termes, tout élan étant nécessairement suivi d'un repos.

Prise en sa rigueur, cependant, une telle conception ne s'appliquerait exactement qu'aux grandes périodes de la vie animée : celles qui sont déterminées par la rencontre de l'objet du besoin et le repos qui suit la satisfaction. Mais dira-t-on que l'athlète, en sa course rythmée, passe de repos en repos ou que son élan se change en un état contraire au mouvement ? Sans doute l'élan n'est-il pas toujours semblable aux différents moments de la course, mais comment pourrait-il y avoir un « temps » dont il fût absent ? Lorsque le coureur pose son pied à terre, qu'on nous excuse de sembler jouer sur les mots, ce n'est pas pour s'y reposer, mais au contraire pour utiliser cet appui en faveur d'un nouvel élan qui vient se fondre avec celui qu'il possédait déjà. La limitation du « temps » est donc bien commandée par la nécessité de trouver un autre appui ; mais, d'autre part, l'élan précédemment acquis continue à dominer l'ensemble du mouvement et, par conséquent, le « temps » ainsi déterminé va nous apparaître comme compris à l'intérieur d'un temps plus vaste, qui sera précisément

(1) *Le nombre musical grégorien*. Rome, Tournai, 1918, p. 51.

celui de la « figure rythmique » propre à la course.

Prenons un exemple légèrement différent. Voici un escrimeur en train de prendre sa leçon. Le maître d'armes commande : « Tirez droit ! » Le corps solidement « assis » sur ses jambes, la respiration bloquée, l'élève allonge son bras jusqu'à l'extrême limite de son extension. Premier temps. A ce moment, s'il conservait encore le même appui, il ne pourrait aller plus loin ; mais au commandement de « Fendez-vous ! », l'appui sur la jambe arrière lui permet d'imprimer à tout son corps un nouvel élan qui prend fin lorsque le pied avant se pose sur le sol. Deuxième temps. Troisième temps : « En garde ! », ce nouvel appui permet à l'escrimeur de rebondir à sa position initiale, que son pied arrière, du reste, n'avait pas quittée. Ici, en effet, il semble que ce soit la position dite « fondamentale » qui assure l'unité des trois temps et donne sa sûreté au mouvement. Mais, pas plus que dans le cas du coureur, nous n'avons vu intervenir de repos véritable, le mouvement atteint sa perfection lorsque les temps, en particulier, le premier et le second, sont nettement distingués et pourtant enchaînés les uns aux autres. Toute interruption détruirait « l'ensemble » du mouvement.

La continuité du mouvement est donc délimitée, non par des repos, mais par les changements d'appui qu'entraîne nécessairement la constitution de notre corps. Le mouvement n'est pas coupé, il est seulement articulé et c'est pourquoi sa continuité, rompue sur un plan, se poursuit en quelque sorte sur un plan supérieur, comme si notre acte, par une composition des natures simples qu'il met en œuvre, se redoublait lui-même et subordonnait à son unité la discontinuité des « temps » en lesquels il se développe. Le schème général du mouvement, en effet, reste le même et c'est toujours, soit à la permanence d'un des appuis, soit à la persistance de l'élan

initial qu'il faut rapporter la continuité de l'ensemble moteur ; mais le jeu des appuis intermédiaires entraîne sa réduplication en des mouvements hiérarchiquement dépendants qui constituent autant d'unités secondaires. Par là s'expliqueraient la naissance de figures rythmiques embrassant une multiplicité de temps premiers indécomposables et, grâce au concours de la musique, la superposition de rythmes de plus en plus amples à ces figures élémentaires. Le mouvement est une architecture en devenir.

Il s'ensuit que le temps ne se réduit pas au fil unique dont la Parque filait notre destin. Le temps épouse la structure de notre action et, comme elle, il offre une superposition hiérarchique : celle de durées d'amplitudes différentes, incluses les unes dans les autres. La plus ample est celle qui naît de la relation du mouvement à sa fin, lorsque l'objet absent est aperçu dans la perspective temporelle créée par les chronotypes initiaux : c'est une unité vide et indéterminée, un contenant qui recevra sa forme de son contenu. A cette durée se subordonne la durée des figures rythmiques dessinées par le mouvement, laquelle inclut à son tour les temps premiers délimités par les changements d'appui. La durée ne se forme donc point par addition de parties, puisque chaque durée nous apparaît comme déjà enveloppée dans une durée plus vaste, la plus vaste même ne se situant que dans la perspective indéfinie du temps. C'est ainsi que, dans une figure rythmique, le temps total n'est pas formé par la mise bout à bout de ses temps subordonnés : il a son origine au commencement même du premier de ces temps et il dépasse celui-ci par son élan propre, au point que, si le mouvement venait à être interrompu pour une cause accidentelle, il se produirait un déséquilibre, comme lorsqu'un organisme est brusquement arrêté dans sa croissance. Mais, d'un autre côté, les durées élémen-

taires ne sont pas non plus obtenues par division d'un tout préexistant : la durée ne peut être donnée avant son propre écoulement, comme une chose qu'il suffirait de répartir en fragments pour retrouver la succession. Les durées enveloppantes restent toujours plus ou moins indéterminées, aussi longtemps que leurs temps premiers n'ont pas été effectivement posés. Entre ces deux images contraires de l'addition et de la division, qui ne conviennent qu'à des objets donnés, nous pouvons apercevoir le processus original en vertu duquel la durée s'engendre. Il faut la surprendre en son édification, lorsqu'elle s'accroît de la partie qui la divise, lorsqu'elle l'enveloppe, mais par là-même lui prépare une place en son sein.

CHAPITRE IV

La structure architectonique du temps et la notion d'ordre

En parvenant à cette notion d'une structure architectonique du temps, nous touchons à ce que l'on pourrait appeler, pour user du langage de M. Paul Valéry, « l'attitude centrale à partir de laquelle les entreprises de la connaissance et les opérations de l'art sont également possibles (1) ». C'est aux arts du rythme, en effet, que nous venons d'emprunter notre description de l'actualité et nous n'avons fait que resserrer sous une forme abstraite tout ce qui se déploie dans l'allégresse de la danse et se communique par l'entremise des sons ; mais, d'un autre côté, l'idée à laquelle nous avons été conduits d'un temps dont l'unité ouverte accueille et laisse derrière elle une diversité enchaînée se rapproche assez étroitement, croyons-nous, d'une conjonction analogue que Kant a décrite, de façon assez mystérieuse, il est vrai, sous le nom de schématisation et dont il a fait le principe de toutes les opérations de l'entendement. Plus communément, peut-être sommes-nous à l'origine d'une notion à laquelle la réflexion philosophique a toujours attribué un rôle prépondérant : la notion d'ordre.

Quel est, en effet, le caractère essentiel de l'ordre ?

M. Bachelard nous paraît l'avoir justement défini

(1) *Variété*, p. 171.

dans son *Essai sur la Connaissance approchée* (1). « Le concept d'ordre et le concept « entre » découlent l'un de l'autre et sont dans une telle réciprocity qu'on peut dire que c'est la même notion. Il ne faut pas croire, en effet, qu'une dualité suffise à poser un ordre. Elle ne pose qu'une différence. Deux éléments différents ne sauraient être rangés. S'ils nous paraissent ainsi c'est qu'ils le sont par rapport à nous-mêmes. Nous constituons précisément un troisième terme. Le concept d'ordre apparaît donc bien dès qu'est possible l'application du concept d'intercalation. La réciproque est évidente. » Pour prendre un exemple simple, entre le noir et le blanc, il est impossible d'assigner un ordre quelconque à moins de faire intervenir une couleur intermédiaire comme le gris. Si l'on se donne le gris et le blanc, il faudra ajouter une couleur extrême comme le noir. De toute façon, trois couleurs, au minimum, seront nécessaires pour donner naissance à un ordre : celui-ci repose donc bien sur la possibilité d'une intercalation quelconque.

Il faut cependant observer deux points. Le premier est que l'intercalation ne doit pas être confondue avec une dichotomie médiane : la notion d'*entre* est infiniment plus générale que celle de milieu qui n'en est qu'un cas particulier. Dans les figures rythmiques, par exemple, les éléments ordonnés sont rarement égaux entre eux et même, si nous en croyons des théoriciens autorisés, c'est plutôt le contraire qui serait vrai : « Une figure rythmique, écrit M. Landry, est une relation d'inégalité entre les durées, les intervalles, les intensités ou les acuités d'une série de faits (2). » En quoi il est d'accord avec Dom Mocquereau qui soutient pareille thèse dans l'étude que nous avons déjà citée. Il en est de même dans l'ordination des

(1) Paris, 1927, p. 33.

(2) L. Landry, *La Sensibilité musicale*. Paris, Alcan, 1930, p. 24.

notes musicales : la division de l'intervalle se fait généralement en intervalles inégaux. « Prenons le problème classique de la division de la quarte, dit encore M. Landry, il a reçu quelques dizaines de solutions (de solutions générales, s'entend : si l'on comptait les solutions particulières, le nombre en serait infini), ce qui semble, dès l'abord, écarter l'hypothèse qu'il existe un arrangement privilégié dicté par les lois harmoniques. *Une seule* des solutions possibles n'a jamais été essayée, c'est la division en intervalles acoustiquement égaux (1). » L'ordre numérique cardinal, qui est dû à l'addition d'une même unité avec elle-même, ne représente donc qu'un cas, à vrai dire exceptionnel, dans les opérations extrêmement générales qui mettent en jeu la notion d'ordre.

Le deuxième point est que le troisième terme de la relation d'ordre n'est pas nécessairement déterminé : l'intercalation peut se produire à l'intérieur d'un processus qui n'est pas achevé et dont il n'est pas besoin d'apercevoir le terme. Entre le *do* et le *ré*, par exemple, il existe un ordre dès que l'on suppose un mouvement crescendo ou decrescendo où ces notes puissent se situer, sans que ce mouvement se soit fixé en une nouvelle note définissable. Les ordres d'apparence binaire nous semblent devoir s'expliquer par un appel implicite à un mouvement de ce genre, plutôt que par notre propre position comme troisième terme, car nous ne pouvons nous situer comme tels que dans l'espace ou le temps et il serait absurde de nous assimiler à une couleur ou à un son. On remarquera en outre qu'à l'égard du temps et de l'espace notre propre position peut coïncider avec celle d'un des termes envisagés : la relation d'ordre est due alors à ce que le deuxième terme est regardé comme intérieur à un mouvement qui nous porterait vers le

(1) Id., *ibid.*, p. 45-6.

dehors ou l'avenir et elle se définit comme la nécessité de « passer par là » si nous voulons aller plus loin — sans que ce « plus loin », indispensable à l'établissement de l'ordre, soit lui-même autrement déterminé.

Ces réserves faites, examinons maintenant le rapport de l'ordre au temps.

Il faut tout de suite reconnaître que l'ordre *une fois constitué* apparaît doublement indépendant du temps : tandis que le temps, en effet, s'écoule toujours dans le même sens, d'un cours qu'aucune impatience ne peut abrégér, ni suspendre aucun regret, l'ordre, au contraire, peut être parcouru en deux sens, inverses l'un de l'autre, et ce avec une durée généralement quelconque, ainsi que le montre l'exemple de la gamme dont l'ordre subsiste dans le crescendo aussi bien que le decrescendo, en un allegro aussi bien qu'en un andante maestoso. Mais, dans toute opération, il est naturel que le produit effectué diffère de l'opération qui l'a engendré et la question qui se pose est justement de savoir si les actes en vertu desquels l'ordre se constitue peuvent être conçus hors du temps ou, en d'autres termes, si l'ordination (*Einordnung*) n'est pas essentiellement temporelle.

Il semble à première vue qu'il y ait dans l'espace une ordination immédiate qui ne requière pas le temps : de trois lettres qui se suivent sur la même ligne, il en est une qui nous paraît d'emblée entre les deux autres ; mais, outre qu'il n'en serait pas ainsi pour l'aveugle qui les lirait en Braille et devrait les percevoir successivement, il suffira qu'elles soient écrites sur deux lignes pour qu'aussitôt leur ordre s'évanouisse. Si l'on tient à le rétablir, il faudra imaginer un mouvement quelconque de l'une à l'autre et, sans doute, est-ce le signe que déjà, au moment où l'intercalation nous semblait immédiate, elle était due à ce que nous parcourions des yeux la ligne où elles figuraient. C'est en effet un des

traits singuliers de l'ordre que cette disposition unilinéaire qu'il affecte toujours. Dans l'espace, par exemple, les ordonnées auxquelles nous avons recours pour situer les objets sont des lignes droites ou courbes, mais entre lesquelles il n'existe pas à proprement parler d'ordre, car elles sont seulement des coordonnées rattachées les unes aux autres, sans que l'on puisse dire laquelle est entre les deux autres. De même, dans l'ordination des qualités, nous procédons toujours par transition unilinéaire d'une qualité à l'autre. Il semble bien, par exemple, que les différentes gammes des sons se soient d'abord établies grâce au mouvement ascendant ou descendant de la voix : la théorie harmonique de la gamme, comme on sait, se heurte à des difficultés notoires comme l'hypothèse d'harmoniques inférieurs qui n'existent probablement pas, « ce qui, observe M. Landry, enlève de la valeur à l'explication (1) ». Pour les voyelles, par contre, où la transition n'est plus unilinéaire, mais donne lieu à un schéma assez semblable à celui des couleurs, l'ordre n'apparaît plus immédiatement, nous sommes en présence d'une simple coordination. Quant aux couleurs elles-mêmes, pour parvenir à les ranger, nous ne nous contentons pas de les assortir par juxtaposition, il faut imaginer un passage quelconque entre elles ; lorsqu'on considère les couleurs où la transition paraît se renverser (couleurs fondamentales ou *Eckefarben* des Allemands), l'ordre disparaît : entre le rouge, le jaune et le bleu, il n'existe, du point de vue purement psychologique, aucun ordre assignable, car on ne peut plus dire quelle est celle qui est entre les deux autres ; preuve nouvelle que la transition doit être unilinéaire pour engendrer un ordre qui ne soit pas arbitraire.

Or le temps est précisément le modèle d'une transi-

(1) *Loc. cit.*, p. 49.

tion unilinéaire, car le temps n'a que deux extrémités entre lesquelles tous ses autres termes sont médiateurs, tandis que l'espace, qui possède autant d'extrémités que l'on veut, ne reçoit d'ordre que dans la mesure où on le suppose parcouru par un mobile quelconque, ce qui montre que son ordre est dérivé du temps, ainsi que l'avait déjà observé Maine de Biran. En second lieu, grâce à sa structure architectonique, le temps constitue le schème de l'intercalation, puisque tout temps déterminé peut être regardé comme inclus dans une durée qui le dépasse; sans qu'il soit besoin de supposer l'addition d'une unité constante et sans que la durée enveloppante soit elle-même déterminée. Par là s'expliquerait que l'ordre pût être conféré à des données qui ne relèvent pas du nombre cardinal, soit parce qu'elles ne comprennent pas de parties, soit parce que les intervalles qui les séparent des autres données sont inégaux entre eux. Le schème du temps offre ainsi une généralité bien supérieure à celui du nombre, obtenu en vertu de la règle d'addition de l'unité à elle-même, et c'est à bon droit que Kant, dans les anticipations de l'expérience, en a fait le fondement de l'ordre des intensités qualitatives, hypothèse que l'on peut étendre aux qualités proprement dites, dans la mesure où elles sont soumises à l'ordre. Le temps nous permet même de concevoir l'existence des ordres d'apparence binaire, puisqu'il suffit de la simple prolongation de la durée au delà du temps premier pour assurer l'inclusion et qu'il n'est pas besoin que cette prolongation aboutisse à un terme défini. Les expressions de parcours, de passage, de transition, que nous sommes inévitablement amenés à employer pour décrire la marche de l'ordination et qui impliquent toutes la notion du temps, ne sont donc pas de simples métaphores, elles traduisent un acte réel dont l'analyse nous révèle la concordance avec les particularités de l'ordination.

Quant à l'indépendance de l'ordre à l'égard du temps, elle s'explique d'abord par le fait que le schème du temps est appliqué à des données qui en sont elles-mêmes indépendantes. Les couleurs, par exemple, peuvent être parcourues en deux sens précisément parce que ce sont des couleurs auxquelles l'acte d'ordination se surajoute sans cesser d'en être distinct. L'ordre de l'espace est réversible parce que je peux toujours situer où je veux le point de départ du mobile qui doit le tracer. Au contraire, le temps, pris dans son actualité, sera irréversible, puisque, de toute évidence, je ne puis retourner le schème temporel sur lui-même, ni attribuer un autre sens à l'acte même qui crée le sens. La dualité des sens de l'ordre, même s'il fallait en faire une propriété fondamentale de cette notion, marquerait donc simplement un degré de complication par rapport au temps, mais elle ne prouverait rien contre la dérivation à partir du temps, car chacun de ces sens, pris en particulier, ne peut être lui-même que temporel. En second lieu, si, dans chaque sens, l'ordre apparaît indépendant du temps de parcours, sans toutefois que ce temps puisse devenir nul, c'est que le schème temporel est constitué par le rapport d'inclusion d'une durée dans une autre et que ce rapport est lui-même indépendant des durées en question, pourvu qu'elles ne soient pas nulles. Or la durée d'un des « temps » du schème temporel est tendue par un acte : comme telle, si elle possède une valeur absolue pour chacun de ces actes, elle est susceptible de varier au gré de notre volonté, comme le montre l'exemple des figures rythmiques qui peuvent être exécutées d'un mouvement plus ou moins lent. Sans cesser d'épouser la diversité du donné, le schème temporel pourra donc la suivre d'un rythme variable. Il n'en serait pas de même si le temps avait une structure cardinale et se trouvait composé d'unités fixes, à la façon des grains de sable

d'un sablier, car la correspondance terme à terme de ces unités aux données distinguées ne pourrait plus s'opérer que sur un mode uniforme, chaque terme de la série ordonnée déclenchant la chute d'un de ces atomes de durée. La liberté dont nous disposons dans le parcours de l'ordre est due à la souplesse même du schème temporel qui tire son origine d'un acte et non d'une donnée.

Nous ne saurions donc nous ranger à la théorie de Leibniz suivant laquelle la notion d'ordre aurait sur celle de temps une sorte d'antériorité logique, en ce sens qu'elle constituerait le genre commun d'où l'on pourrait tirer le temps et l'espace par addition d'une différence spécifique, telle que l'ordre des compossibles ou l'ordre des possibles inconstants qui ont de la connexion entre eux. Il nous a paru, en effet, que le contenu de la notion d'ordre révélait toujours à l'analyse un élément temporel et, lors même que l'ordre nous semble affranchi du temps, c'est seulement en raison de la complexité qu'il présente par rapport au schème temporel. Celui-ci, du reste, est logiquement postérieur à l'expérience primitive du temps, qui ne comporte encore que la simple opposition du passé et de l'avenir, et il faut pour lui donner naissance la fixation d'une durée particulière à l'intérieur d'une durée enveloppante. L'ordre procède donc des formes élémentaires du temps, mais il peut à son tour entrer en composition avec elles, et justement les développements ultérieurs du temps, qui apparaissent au moment où l'actualité se combine avec les données de la perception et du souvenir, sont caractérisés par l'insertion de la durée actuelle dans une double série de termes ordonnés, passés ou futurs. L'ordre, issu de l'actualité, sert à construire le champ temporel où le moi définit sa propre position.

CHAPITRE V

Les grandeurs de la durée

L'étude de la structure architectonique du temps nous a montré qu'il existait des durées qui s'incluaient les unes dans les autres suivant une disposition hiérarchique, tel le rapport que soutient la figure rythmique avec les temps premiers qu'elle comprend en elle. Mais, entre ces temps eux-mêmes, il existe aussi des rapports de grandeur : ils peuvent être brefs ou longs, se rapprocher les uns des autres jusqu'à une égalité approximative, comme dans les figures spondaïques ou, au contraire, se présenter comme franchement inégaux, ainsi que dans les figures iambiques. Ces rapports de *comparaison* diffèrent des précédents. Il ne s'agit plus ici, en effet, d'une inclusion, mais, au contraire, d'une exclusion, puisque chaque temps est antérieur ou postérieur aux autres temps, sans pouvoir être compris en eux : le deuxième temps d'un mouvement, par exemple, n'est pas inclus dans le premier comme il l'est dans la figure rythmique d'ensemble, il lui est seulement contigu, et c'est par là qu'il peut être mis en balance avec lui pour assurer l'équilibre de la figure totale. En second lieu, le rapport de grandeur, au lieu d'être indéterminé, comme il le demeurerait aussi longtemps que la figure n'était pas achevée, est maintenant déterminé : nous avons affaire à deux grandeurs qui sont toutes deux posées, tandis que précédemment celle des durées qui embrassait l'autre, flottait encore dans le vide. Le développement

du temps permet donc de définir des intervalles de durée comparables entre eux et non plus seulement un ordre d'emboîtement des durées les unes dans les autres. Pour illustrer cette différence, on peut la rapprocher d'une différence analogue que l'on observe dans la constitution de la gamme des sons : ceux-ci, en effet, ne sont pas seulement définis par leur place respective dans le crescendo ou le decrescendo, ils offrent entre eux des intervalles assignables que l'on peut rapporter à un module de convention, tel que le ton ou le demi-ton. Or, de même que l'oreille apprécie ces intervalles, souvent avec beaucoup de délicatesse, nous sommes également sensibles aux rapports de durée dans les mouvements aussi bien que dans les sons. Diverses notations ont même permis de fixer avec précision ces rapports de durée et de leur conférer une rigueur objective qui ne le cède en rien à celle de notre appréciation immédiate des grandeurs spatiales. La grandeur de la durée est donc l'objet d'une expérience qui ne peut être mise en doute, et c'est du reste cette expérience qui sert de fondement à toutes les opérations de la mesure du temps, car on ne construirait apparemment point d'horloges, si nous n'établissions déjà de nous-mêmes une certaine discrimination entre les grandeurs de la durée.

Mais précisément cette grandeur de la durée est-elle une propriété irréductible du temps ? Ne pourrait-elle se résoudre à l'analyse en un simple rapport de correspondance entre des événements qui seraient eux-mêmes privés de durée propre ?

Cette thèse a été exposée avec beaucoup d'élégance par Condillac dans son *Traité des Sensations* et elle paraît, en effet, répondre à une hypothèse naturelle dès que l'on se place dans la logique d'une philosophie du donné et que l'on fait abstraction de notre activité.

Condillac distingue une première série de sensations qu'il appelle également durée, mais qui ne comprend que des instants dont la valeur temporelle n'est pas déterminée; puis il imagine que les souvenirs forment une seconde succession qui est susceptible de glisser en quelque sorte sous le présent, et c'est alors seulement qu'intervient la mesure de la durée. Cette double trame une fois constituée, il est, en effet, très aisé de rendre compte de la grandeur que nous attribuons soit aux sensations, soit aux souvenirs : la durée d'une sensation est égale au nombre des souvenirs que nous pouvons évoquer simultanément à elle et, réciproquement, la durée d'un souvenir est mesurée par les sensations qui lui sont parallèles. « Si dans le temps qu'elle [la statue] sent une rose, elle se rappelle successivement les odeurs de violette, de jasmin et de lavande, elle s'apercevra comme une odeur de rose, qui dure trois instants : et si elle se retrace une suite de vingt odeurs, elle s'apercevra comme étant odeur de rose depuis un temps indéfini : elle ne jugera plus qu'elle ait commencé de l'être, elle croira l'être de toute éternité (1). »

L'impression de la durée comme une grandeur variable provient donc de cette sorte d'accompagnement polyphonique dont les souvenirs soulignent la sensation; d'où Condillac tire cette conclusion : « La notion de durée est donc toute relative : chacun n'en juge que par la succession de ses idées, et vraisemblablement il n'y a point deux hommes, qui, dans un temps donné, comptent un nombre égal d'instant. Car il y a lieu de présumer qu'il n'y en a pas deux dont la mémoire retrace toujours les idées avec la même rapidité (2). »

Le point essentiel de la théorie de Condillac consiste

(1) *Loc. cit.*, partie I, chap. IV, § 15.

(2) *Ibid.*, § 16.

donc à faire dépendre la grandeur de la durée des articulations que nous pouvons découvrir en elle et il n'est pas étonnant que cette théorie soit appelée à de périodiques retours de fortune, car c'est précisément à ces articulations que s'attache la connaissance en tant qu'action distincte de la réalité connue.

Or, lorsque nous pouvons saisir dans la réalité psychologique, et non en des constructions arbitraires, un de ces processus d'articulation, l'expérience dément les conclusions que l'on pourrait tirer de la théorie. C'est un fait bien connu qu'un temps vide nous paraît plus long qu'un temps coupé de nombreux événements, et tous les rythmiciens ont observé que, pour accentuer la rapidité d'un mouvement, il fallait multiplier les temps intermédiaires entre lesquels celui-ci se décompose. Une suite de petits pas semble plus courte qu'un seul pas de même durée objective et, pour l'auditeur qui ne consulte pas le métronome, une série de notes brèves paraîtra plus rapide qu'une seule note tenue pendant le même temps. L'articulation du temps, bien loin de dilater la durée perçue, a plutôt pour effet de la contracter, résultat qui n'est pas isolé, car on retrouve semblable phénomène à propos de l'espace, mais qui est exactement contraire à ce que permettait d'attendre une théorie qui fait reposer le sentiment de la durée sur le nombre des articulations discernées en son cours.

En second lieu, dans l'hypothèse de Condillac, les souvenirs ou les sensations qui mesurent une durée sont regardés comme des unités semblables à elles-mêmes puisqu'ils ne comptent jamais que pour un instant chacun. Or, dans les rythmes réels, la décomposition en temps rigoureusement égaux apparaît comme un fait de nature exceptionnelle, contraire à la nature du rythme, lequel est toujours une relation d'inégalité. Même dans les rythmes spondaïques, où l'égalité est approxi-

mative, les deux temps n'ont pas exactement la même valeur car un léger allongement marque celui sur lequel la voix ou le geste se reposent. D'une façon générale, on peut dire avec M. Landry que « La conception selon laquelle, à la base de tout rythme, il y aurait un temps premier indivisible, doit être également écartée (1) ». Si l'on prétend que l'inégalité des temps premiers est elle-même aperçue par rapport à une trame plus serrée de données instantanées, l'hypothèse ne peut plus être défendue sur le terrain de l'expérience, car elle impliquerait une transformation radicale du processus d'articulation que nous connaissons effectivement en un mode tout différent dont nous n'avons que des exemples artificiels. C'est donc la nature même de l'opération par laquelle nous décomposons le temps qui exclut l'idée de sa composition par instants sans durée.

Mais remontons jusqu'au principe même de la théorie de Condillac et de toutes les théories que l'on pourrait appeler théories cardinales du temps, puisqu'elles s'interdisent de distinguer entre les instants qui mesurent la durée. Ce principe, comme nous l'avons vu, est celui de la correspondance entre deux séries temporelles. Or, comment se présente cette correspondance ? Elle s'effectue de deux manières bien distinctes : ou bien chacun des termes d'une série recouvre un groupe de termes de l'autre série, ou bien il se reproduit seulement tous les n termes de cette série. Dans une danse populaire, par exemple, nous ne confondons nullement le pas qui couvre toute une mesure de musique et le battement de pied qui souligne le passage d'une mesure à l'autre. Entre la correspondance de durée marquée par l'expression *pendant* et la correspondance de scansion du type

(1) *La Sensibilité musicale*, p. 25.

tous les n, il y a donc une différence essentielle. Mais précisément c'est cette différence qui s'efface dans une théorie cardinale du temps puisque nous n'avons plus à notre disposition que la formule équivoque *un pour*. Comment éviter la notion d'une durée propre à chacun des termes de la série mesurée puisque, dans le premier cas, il faut admettre que chaque terme s'étend sur plusieurs autres de la série mesurante et, dans le second, que chaque terme est séparé du suivant par un intervalle vide. Dès que l'on analyse la notion ambiguë de correspondance, on s'aperçoit qu'elle implique déjà la grandeur de la durée dont elle devait rendre raison.

D'où vient donc que Condillac ait dû déployer tant d'ingéniosité pour expliquer cette notion de grandeur temporelle ? C'est qu'il considère uniquement des données : sensations ou souvenirs. Or la continuité d'une donnée, comme nous l'avons déjà remarqué, ne s'apprécie que par rapport à des divisions possibles auxquelles elle oppose l'unité du principe qui la fait telle ou telle. Une couleur, par exemple, nous paraît continue sur une certaine étendue parce que nous la retrouvons semblable en des sites distincts : dès que nous pouvons discerner à côté d'elle une autre couleur, la continuité est rompue et nous avons affaire à une autre étendue. Il faut donc que la qualité soit posée sur un réseau de distinctions préalables pour qu'elle nous offre un aspect de continuité. Semblablement, l'odeur de rose aura une durée parce que son effluve s'étendra sur les souvenirs de la violette, du jasmin et de la lavande. Dans le mouvement que nous accomplissons, au contraire, la diversité n'est pas fournie du dehors à notre acte, elle lui est intérieure : le seul jeu de l'appui et de l'élan suffit à tendre la durée et à l'arrêter en des temps définis. Il n'est plus nécessaire de chercher dans le souvenir le canevas métrique de l'actualité, c'est au sein même de

celle-ci que se dessine la figure du temps avec tous les rapports de durée qu'elle comporte.

Au fond, sous le masque de cette psychologie fleurie, le mécanisme que nous décrit Condillac n'est qu'une transposition des démarches que nous effectuons pour étudier la durée d'un phénomène extérieur quelconque. Nous commençons par délimiter ses principales phases dans une première série ordonnée, puis nous appliquons à chaque phase un réseau de distinctions horaires pour voir quelles sont celles qui coïncident avec la durée cherchée. C'est là proprement l'opération de la mesure et celle-ci, comme l'a très bien vu Condillac, implique dans le temps comme dans l'espace une certaine superposition ou, si l'on veut, l'établissement d'un parallélisme entre deux séries ordonnées. Peu importe qu'ici mesurant et mesuré s'écoulent tous deux, car ce qui nous intéresse, c'est la correspondance de leur déroulement : même dans l'espace, on ne demande pas à un arpenteur d'emporter un ruban d'un kilomètre, on se fie au souvenir qu'il garde des opérations effectuées, et nous ne saurions être plus exigeants dans la mesure d'une durée que dans celle d'une étendue. Seulement le problème est plus délicat que ne le supposait Condillac, car la coïncidence parfaite entre les deux séries temporelles ne pourrait être qu'un hasard. La durée d'un phénomène, en général, est seulement incluse entre deux limites que le travail de la connaissance consistera justement à resserrer le plus possible : il y a donc un *excès* de cette durée par rapport au nombre des unités mesurantes et cet excès ne peut plus être conçu sous la forme d'une composition d'instantants. Le terme du phénomène n'est plus qu'un terme qui prend place *entre* deux autres termes dans une série ordonnée. Nous retrouvons ici la notion fondamentale de durées qui s'enveloppent les unes les autres : le schème temporel préside à la connaissance de toute durée parce

que, seul, il peut régler la concordance entre la réalité connue et l'appareil expressif en lequel se réalise la connaissance. Il sera juste alors de dire que la durée examinée n'est connue que par les limites que nous lui assignons de part et d'autre, puisqu'aussi bien il n'y a que ces deux « thèses » qui soient susceptibles d'être vraies ou fausses ; mais, sur chaque bord de la coupure ainsi déterminée, la dernière distinction temporelle posée ne l'aura été que par un élan qui la dépasse et qui vise le terme inconnu de la recherche. Cet au-delà de la mesure ne peut s'expliquer par la mesure même et pourtant il est la raison d'être de son progrès.

Si l'approximation inhérente à toute mesure du temps fait ainsi intervenir la notion d'inclusion ou d'enveloppement des durées les unes par les autres, elle requiert aussi, non moins nécessairement, la comparaison des durées entre elles. Nous avons situé la fin de la durée examinée comme nous situerions la place d'une note dans un mouvement crescendo entre le *do* et le *mi*, mais, pas plus que nous ne pouvons négliger la valeur de l'intervalle musical ainsi défini, nous ne pouvons négliger la valeur de l'intervalle d'approximation. Pourquoi, en effet, ne nous sommes-nous pas contentés d'assigner la dernière durée enveloppée et avons-nous cherché à fixer la première durée enveloppante, sinon afin de déterminer l'intervalle où se situe la fin du phénomène ? Cet intervalle ne saurait être quelconque : pour que l'approximation ait un sens, il faut qu'il soit le plus petit possible eu égard à nos instruments de mesure, et il ne peut être nul, faute de quoi plus ne serait besoin de procéder à une approximation. Nous nous retrouvons donc, en dépit de la complication de l'instrument de mesure, dans le cas d'une figure rythmique dont les temps premiers soutiennent des rapports de comparaison directe sans qu'on puisse les faire entrer les uns dans les

autres. L'intervalle d'approximation est postérieur à la dernière durée mesurante, il n'est pas inclus en elle et il faut bien se résoudre à le comparer directement avec les temps premiers qu'elle comporte déjà. Comme, par hypothèse, cet intervalle est le plus petit possible, il ne saurait être question de le soumettre lui-même à une opération de mesure, laquelle, au surplus, nous remettrait en face des mêmes difficultés. Il possède donc une durée dont la valeur est assignée sans mesure par comparaison avec d'autres unités semblables, et pourtant il ne se réduit pas à un instant, puisque sa durée doit être assez grande pour comprendre l'excès ou le défaut qui fait l'objet même de l'approximation.

Ainsi, dès que l'on considère une mesure réelle, et non purement hypothétique, comme celle de Condillac, on s'aperçoit que les rapports d'inclusion et de comparaison entre les longueurs de la durée interviennent dans toutes les opérations effectuées : bien loin de dépendre de la mesure, ce sont eux au contraire qui donnent un sens à tous les progrès que nous pouvons lui faire accomplir. Il ne nous paraît donc pas possible de réduire la longueur de la durée à une numération d'instantes et la question qui se pose à nous est de savoir pourquoi nous avons conscience de cette différence entre les durées.

On pourrait évidemment songer ici à l'artifice que M. Bergson paraît avoir inventé en examinant la question de la grandeur intensive des qualités et faire de la grandeur de la durée un simple reflet de la grandeur spatiale. Comme dans le mouvement durée et étendue sont normalement associées, la contamination serait encore plus explicable que dans le cas des qualités, où elle ne laisse pas d'être difficile à mettre en lumière : il paraît assez naturel de dire qu'une durée nous semble d'autant plus longue qu'elle permet à un mobile de par-

courir une plus grande étendue. Si l'on objecte qu'il existe des différences entre les vitesses et que, dans le même temps, les divers mobiles parcourent des étendues différentes, il sera aisé de répondre que précisément la mesure des vitesses n'est possible que grâce aux espaces parcourus et qu'en réalité, la grandeur de temps qui sert à les comparer entre elles n'a été déterminée que grâce à la mesure d'un certain espace parcouru par un mobile de référence comme l'aiguille de l'horloge. Sans doute y a-t-il une différence qualitative des vitesses, mais cette différence ne s'analyse en rapports de durées que par l'intermédiaire de l'espace. Or, pour qu'il y ait mesure de la durée en ce sens, point n'est besoin d'attribuer une grandeur effective à la durée, il suffit de considérer les coïncidences instantanées que l'on observe en son cours entre certains événements dont la place peut être assignée dans l'espace. On ne mesure pas la durée, on compte seulement les instants qu'elle traverse de son flux. Par un détour imprévu, nous sommes ramenés à la thèse même de Condillac, débarrassée seulement de sa mythologie olfactive et reportée sur son terrain primitif qui est celui de l'observation extérieure.

La rencontre n'est pas fortuite, car le bergsonisme est à bien des égards une philosophie du donné, non de l'activité au sens rigoureux du biranisme et, lorsqu'on se borne à contempler le mouvement du dehors comme un frissonnement d'images, il n'est pas étonnant que ses rapports de durée s'effacent en un halo indistinct. De même que les articulations de la durée n'avaient pu être posées que par le jeu même de la progression, c'est en un acte et par le fait même que nous les créons, que nous prenons conscience de la différence des durées. Admettons en effet que dans le cours du mouvement, le sentiment de la vitesse ne s'analyse point en ses composantes d'étendue et de temps et qu'il se réduise à l'effort plus

ou moins intense que nécessite la marche, dès que nous voulons augmenter cette vitesse, il n'en est plus de même, parce qu'alors un choix s'offre à nous et qu'il nous faut décider entre durée ou étendue. Deux méthodes, en effet, sont possibles : ou bien nous allons multiplier les appuis et alors, du même coup, la grandeur de l'unité de temps s'en trouvera diminuée ; ou nous allons chercher à accroître notre élan et c'est la grandeur de l'unité spatiale qui se trouvera accrue sans changement de l'unité temporelle. Ou bien accélération de la cadence, ou bien allongement du pas, l'alternative, au moment où elle se pose, nous oblige à dissocier les variables temporelles et spatiales que le mouvement contenait jusque-là en puissance. La contamination est exclue par les conditions mêmes du choix qui se propose à nous. Pour que notre volonté s'exerce sur le mouvement, il faut que nous puissions disposer séparément du temps et de l'espace, que nous puissions changer l'unité temporelle et saisir la durée sous le rapport de ses longueurs différentes.

Lorsqu'on examine, en effet, les composantes du mouvement, on s'aperçoit que la durée est, de toutes, celle qui est susceptible des plus grandes variations. Il ne nous appartient pas d'éviter la décomposition du mouvement, puisque celle-ci est commandée par la nécessité de reprendre appui après un premier élan, et, de son côté, la grandeur spatiale du mouvement dépend étroitement de la structure de notre corps, laquelle ne se prête qu'à des extensions limitées. Au contraire, la durée propre à chacune des unités du mouvement peut être accrue ou diminuée suivant des modes variés et c'est principalement par cette souplesse que la progression volontaire se distingue des mouvements matériels uniformément accélérés ou retardés. Le suspens de l'élan, outre qu'il donne occasion à nos sens d'interroger le monde extérieur, rompt l'enchaînement mécanique du

mouvement et assure sa liberté. En particulier, il permet un des actes essentiels de la conduite consciente : le détour, non seulement celui qui évite le choc contre l'obstacle, mais le détour d'exploration qui procède de la constatation renouvelée de l'absence et qui est, comme nous le verrons, un des actes constitutifs de l'espace. La variation de la durée est liée aux exigences mêmes d'une recherche qui ne peut entrer dans le cadre ni de l'automatisme, ni d'une finalité déjà arrêtée, et c'est parce que la durée ne se réduit point à la chute régulière d'instantants indifférenciés, que, déjà sur le plan de la vie animale, elle apparaît, sinon comme créatrice, du moins comme condition de l'invention au sens premier d'une arrivée au terme inconnu de la recherche. Même les modes créateurs de notre activité dépendent dans une large mesure de ce que les sceptiques grecs ont admirablement nommé l'ἐποχή, qui est tout ensemble précipitation réfrénée et refus de la position et du repos, durée qui se prolonge et vide de la vérité. La disposition de la durée est une des formes de la maîtrise et il est une certaine étendue de l'esprit qui se mesure à l'écart de ses retards à sa promptitude, comme il est une perfection de l'animal et de la machine animée qui s'estime à la marge entre ses lenteurs et ses détentes.

* * *

L'analyse du temps a donc pour effet de nous révéler la complexité d'une notion que nous pensions pouvoir embrasser d'une seule vue : elle nous montre la diversité des formes du temps et elle nous permet d'en définir par le discours l'enchaînement idéal suivant le degré de complication qu'elles offrent.

Le temps naît à partir du moment logique où la présence se détermine en actualité et où nous répondons par le mouvement à la situation originale de la cons-

cience. Aussi ne faut-il pas chercher au temps une base de départ dans l'opposition du souvenir à l'action, c'est au sein même de l'actualité que réside sa source et le présent possède sur tous les autres termes du temps un privilège de nature.

Les caractères du fait primitif, tels que nous les avons établis précédemment, permettent d'expliquer par la saisie analytique du présent la distinction fondamentale du passé et de l'avenir dont les premiers modèles, ou chronotypes, nous sont fournis par la relation de l'appui à l'élan. Tandis que cette distinction ne se reflète dans les images que par une coloration fugitive, l'actualité la pose en sa pleine clarté et la met à l'abri des confusions que ne peut manquer d'entraîner la seule référence aux données. Le sens du temps ne peut être assigné sans ambiguïté que par l'acte du mouvement.

La fixation de notre position par l'appui et, d'autre part, l'aperception de l'objet absent dans la perspective temporelle ainsi créée définissent le premier intervalle de durée sous la forme d'un vide qui sépare notre action de sa fin. Cette durée se détermine et s'articule par le jeu de la progression. La solidarité de l'appui et de l'élan rend compte de la continuité du mouvement sans qu'il soit besoin de matérialiser cette continuité en un mélange de qualités, et elle laisse subsister la distinction des chronotypes, même lorsqu'ils s'affirment momentanément inséparables. Mais, comme cette solidarité ne peut être indéfiniment maintenue, la continuité se délimite par des appuis successifs et se distribue en unités de durées ou « temps premiers » du mouvement. Toutefois cette délimitation n'empêche pas la continuité de se poursuivre sur un autre plan, en sorte que chacun des « temps » vient s'inclure dans la figure d'ensemble du mouvement, ainsi que nous le montre l'analyse des phénomènes du rythme.

La superposition de ces durées caractérise le schème architectonique du temps qui est à l'origine de la notion d'ordre et dont l'emploi commande toutes les opérations de la connaissance comme de l'art. L'ordre, en effet, se définit par l'inclusion d'un terme médian en un mouvement qui se prolonge et le dépasse : il ne précède pas le temps puisqu'il répond à un premier développement de cette notion et qu'il suppose l'addition d'éléments nouveaux auxquels le schème temporel vient s'adapter.

Enfin la prolongation du mouvement entraîne la position d'une diversité de temps premiers, c'est-à-dire de durées qui ne sont plus incluses les unes dans les autres, mais se suivent postérieurement les unes aux autres. La comparaison de ces temps, tels qu'on les observe dans les figures rythmiques, fait ressortir entre eux des ressemblances ou des différences de grandeur qui ne peuvent être expliquées par une articulation nouvelle du temps et dont il faut rapporter l'existence à la libre régulation de notre propre mouvement. L'accélération ou le ralentissement de la vitesse peuvent, en effet, être obtenus soit en précipitant ou espaçant temporellement les appuis, soit en accroissant ou diminuant l'élan ; de là une indépendance entre les variations de l'unité de durée et celles de l'unité spatiale, qui échappe à l'attention lorsqu'on envisage seulement des données comme les sensations ou les images.

Tel nous paraît être le développement logique de l'actualité lorsque, suivant l'ordre cartésien, on cherche à le retracer dans sa complexité croissante. Il ne représente encore qu'une phase, essentielle, il est vrai, dans l'ensemble du développement temporel, car il nous faudrait encore montrer comment l'actualité entre en combinaison avec les données de la perception, puis comment de nouveaux horizons temporels se dessinent au sein des images du souvenir et de la prévision. Dès

maintenant cependant, nous pouvons apercevoir que le temps, comme l'a cru Kant et conformément à l'esprit du biranisme, doit être défini par rapport à notre activité et non par rapport aux données. Qu'il s'agisse, en effet, du sens du temps, de sa continuité et de ses articulations, ou de la grandeur de la durée, il nous a paru que la seule considération des données était de nature à entraîner de perpétuelles confusions, dont les conséquences ne s'étendent pas seulement à la théorie d'une notion essentielle, mais nous atteignent au cœur même de notre existence, puisqu'elles ne tendent à rien moins qu'à nous priver de notre maîtrise naturelle sur nos actes. Les contours du temps ne se laissent dessiner avec fermeté qu'à la condition de nous soustraire à l'ondoiement des images et d'épouser le mouvement qui leur donne naissance. Nous ne prétendons point par là ramener l'aspect temporel des choses à une pure apparence, ni plier l'univers à la forme de notre action, mais seulement chercher en nous ce que le jeu même de l'apparence ne nous permet de saisir que sous des formes ambiguës. Les démarches que nous avons essayé de décrire sont des démarches pleinement réelles et que rien ne nous autorise à mettre en doute ; et, si notre propre description n'en offre qu'une image approchée, on ne voit point de progrès de connaissance qui puisse les ramener à la condition de simples apparences. L'actualité ne nous est sans doute connue que dans l'effort de traduction : est-il une traduction qui puisse en ôter le temps ?

LIVRE III

L'ESPACE ET LE SYSTÈME DES SITES

PRÉAMBULE

Si nous ouvrons les yeux sur le monde, celui-ci nous apparaît comme un milieu vide au centre duquel nous sommes placés et que ferment une multiplicité d'objets situés en des lieux différents. Suivant la disposition du décor environnant, ce milieu est dit plus ou moins resserré, plus ou moins spacieux, il offre de la place, il est libre, ou bien il est occupé, encombré de choses ou d'êtres qui prennent de cette place et n'en laissent disponible qu'une portion restreinte. De leur côté, les sons que nous percevons paraissent, eux aussi, s'élever à travers un milieu indéterminé qu'ils emplissent et dans lequel ils vont mourir : ils percent le silence, éclatent, se répandent et se dispersent en lui, ils sont grêles ou amples, étouffés ou retentissants, selon qu'ils envahissent plus ou moins l'air ambiant. Plus proches de nous, les effluves de la chaleur et des odeurs se diffusent jusqu'à notre corps, le gagnent et le pénètrent à travers une atmosphère qu'elles chargent de leur insensible poids. Notre corps lui-même se sent plus ou moins gêné où à l'aise, il respire plus ou moins librement suivant la nature particulière de son entourage immédiat et du fluide où il est plongé. Ainsi, de tous les mondes sensibles variés qu'il nous est donné de percevoir, il n'en est pas un où l'on ne discerne quelque rapport de la qualité à une certaine réalité qu'elle laisse indéfinie et dont nous ne savons guère autre chose sinon qu'elle s'étend autour de nous et que nous vivons en elle. Nous disons réalité par image et figure, car, au fond, il semble bien qu'elle

soit précisément ce qui n'est pas occupé par les choses, ce qui est transparence, silence, air impalpable et pur.

Ce milieu, ce vide, où nous sommes et que viennent peupler tous les objets sensibles, tel est ce que l'on nomme le plus communément *espace*.

Reprenons maintenant un à un ces objets sensibles que nous n'avons considérés que dans leur ensemble. Voici une couleur : elle nous apparaît au terme d'une ou de plusieurs directions, elle s'étend en avant, en arrière, à droite, à gauche, en haut ou en bas. Si incertains que soient ses contours, dès lors qu'elle se distingue de ses voisines, elle prend place sur une autre direction qu'elles, comme si la différence de qualité brodait sur un invisible canevas de distinctions. De même, quoiqu'il soit plus malaisé d'assigner leur direction, les bruits proviennent d'un lieu que nous pouvons déterminer avec un écart de un ou de quelques degrés et, si les sons musicaux nous semblent plus flottants, ils dessinent encore une sorte d'architecture dont la masse possède une certaine orientation et supporte les détails que notre fantaisie y vient placer à son gré. Plus diffuses, et comme isolées en leur champ, les odeurs ne laissent pas de nous attirer et de nous inviter à chercher la source dont elles émanent. Enfin nous savons, sans plus, que cet air froid vient de la fenêtre ou de la porte et nous devinons, au plus léger frôlement, d'où souffle le vent qui passe sur notre visage. Tendus à travers le monde, des fils imaginaires se croisent en nous et nous relient à toutes ses parties : il n'est pas d'objet sensible qui n'en fasse vibrer la trame.

Sur chacune des directions que nous avons ainsi reconnues, les objets nous apparaissent proches ou lointains. Depuis la saveur qui fond en notre bouche jusqu'à l'horizon visible et, par delà celui-ci, jusqu'aux sons que l'oreille suit en leur perte, le monde sensible

offre un échelonnement graduel à partir d'un centre privilégié qui est notre corps. Bien que, par nature, elle soit suspendue à notre acte et que nous en ayons la propriété éminente, jamais, en effet, nous ne coïncidons avec notre représentation. Retenus à un site qui se retrouve toujours unique après chacune de nos démarches, nous sommes présents au sensible, mais seulement en un lieu. Non pas qu'il faille chercher en ce lieu une chose qui serait plus véritablement nôtre que tout autre objet, car les choses ne dépassent jamais le stade de la proximité et il n'y a point de borne milliaire qui marque le carrefour des routes de notre empire ; mais parce que, de ces choses, la convergence comme la divergence ne peuvent s'interpréter que par rapport à un privilège d'origine et à une adhésion du moi à la place que leur condition même les astreint à laisser libre. Pas plus que le temps n'a son départ en un instant indivisible, la distance n'a de terme exact *a parte nostra* : ni nos yeux, ni nos oreilles ne nous rendent sensible celle de ses extrémités qui serait nôtre, elle n'existe que par sa croissance ou sa décroissance comme approche ou éloignement, en sorte qu'elle donne encore leur sens aux contacts et influx qui, paraissant l'abolir, la supposent préalablement.

Du fait qu'elles sont toutes rapportées à la place que nous occupons nous-mêmes, directions et distances ont nécessairement un caractère systématique. Il suffit de se représenter les coordonnées naturelles de l'orientation pour voir que les directions s'appellent les unes les autres, que le haut et l'avant, par exemple, ne peuvent être assignés sans que, du même coup, toutes les déterminations similaires soient par là même fixées. Quant aux positions intermédiaires, leur détermination ne repose pas sur une propriété qui appartiendrait aux objets comme leur qualité sensible, elle s'opère de proche

en proche et par relation avec l'ensemble de leurs voisines. Il faut seulement observer que le système des positions n'a pas une unité absolue, car son centre n'est pas un point géométrique ; aussi pourra-t-il arriver que certains objets présentent un ensemble de relations de position qui ne soient pas immédiatement rapportées au système général de notre orientation. Telles sont, en général, les différentes figures sensibles que nous appréhendons d'une seule intuition, sans être toujours à même de détailler la position respective de leurs parties à l'égard de notre corps. Nous distinguerons donc entre la *posilion*, terme d'une portée extrêmement générale qui convient aussi bien aux figures particulières qu'à notre représentation du monde sensible dans son unité globale, et le *site*, c'est-à-dire la position en tant qu'elle est expressément rapportée à un corps privilégié qui est le nôtre. Sans doute, toutes les relations intérieures aux figures peuvent-elles être traduites en langage de site, mais, comme cette traduction ne va pas toujours de soi, il importe de distinguer par l'analyse ces deux ordres de positions et d'envisager séparément la constitution de ce que nous appellerons désormais : le *système des sites*.

Si l'on considère maintenant que les relations de site et les diverses espèces de figures se retrouvent dans les images du souvenir et de la prévision, où elles ne sont pas toujours raccordées à la perception actuelle, et si l'on tient compte encore du fait que le langage permet de constituer artificiellement des espaces irréprésentables, on voit que l'espace, au sens philosophique du mot, est une notion singulièrement complexe, car, pour nous en tenir aux aspects qu'une première description peut dégager, quel rapport y a-t-il entre le sentiment presque négatif d'un milieu qui n'est pas encombré de choses, et un ensemble coordonné de directions et de dimensions

qui s'étendent à tous les objets de la perception ? Nous sommes ici en présence d'un progrès manifeste qui doit être suivi et précisé par l'analyse. L'intuition sensible permet-elle d'expliquer un passage de ce genre, atteint-elle même ce qu'il y a de caractéristique en chacun de ses degrés ? et sinon à quelle source faut-il faire remonter l'origine de ces premières formes de l'espace ? Bien que l'étendue sensible soit pour nous l'aspect le plus familier de la notion d'espace, peut-être en va-t-il d'elle comme du temps et ne faut-il pas nous attacher immédiatement à ce miroir qu'elle nous offre de nos propres démarches. Si nous pouvions surprendre celles-ci dans une expérience directe, est-il téméraire de penser qu'elles seraient de nature à éclairer les premiers stades du développement que nous venons d'esquisser ?

CHAPITRE PREMIER

L'actualité condition de l'espace

Lorsqu'on le considère sous sa forme visible, l'espace semble être avant tout un objet de contemplation qu'il suffit d'ouvrir les yeux pour percevoir, il ne paraît requérir de notre part aucun autre acte que celui d'une simple attention au monde. Pourtant, à examiner d'un peu plus près son aspect le plus populaire, dirait-on, ce sentiment d'un espace vide au milieu duquel nous sommes placés et que les choses ne font que limiter, il est impossible de ne pas rapprocher une telle intuition de notre propre capacité de mouvement. Il est évident, en effet, que ce ne sont pas de pures données qui peuvent nous conduire à poser un espace vide, puisque celui-ci s'étend précisément là où elles ne sont pas, que les choses perçues l'occupent, l'embarrassent, le limitent, mais, de ce fait même, le privent de ce qui est à nos yeux son caractère fondamental. Assurément, il est toujours loisible de répondre que le vide n'est qu'une illusion et qu'en réalité, cette pièce, que nous disons spacieuse, est pleine d'un air plus ou moins dense, d'un éther invisible ou de forces qui la traversent ; mais il y a toujours danger pour la philosophie à invoquer d'hypothétiques connaissances pour nier un aspect primitif du monde : le vide que nous refusons d'admettre entre les murs de la chambre visible se retrouve entre les molécules de gaz qui devaient le remplir, l'éther s'évanouit devant les

contradictions qu'il suscite, les forces n'ont plus la continuité qu'on leur prêtait, elles deviennent des grains d'énergie émis d'une façon discontinue à travers un espace derechef privé de contenu : après un détour plus ou moins long, le changement d'échelle nous fait retomber sur une structure déjà connue et dont il semble que nous ne puissions nous évader ; et, dès lors, ne convient-il pas d'examiner celle-ci à l'échelle où elle est pour nous l'objet d'une appréhension immédiate ? Or, à cette échelle, il est indéniable que l'espace, au sens vulgaire du mot, s'oppose aux qualités qui le délimitent ou se développent en lui et, par conséquent, il ne saurait leur emprunter son essence : toutes les qualités pourront être astreintes à se déployer en lui, mais il n'est pas lui-même qualité, il est la somme des lacunes qui trouent le tissu diapré du sensible, non pas tout à fait τὸ μὴ ὄν, mais du moins un non-sensible.

Si les données ne peuvent par elles-mêmes expliquer ce sentiment d'une place vide ménagée entre les choses, il reste, semble-t-il, que l'espace se rapporte à nos actes, qu'il exprime seulement la possibilité de nous mouvoir librement sans nous heurter aux obstacles. On comprendrait alors qu'il parût précéder tous les objets sensibles qui viennent l'occuper, mais qui le présupposent, car, si la signification générale du monde sensible est d'éclairer notre action, il faut bien que la possibilité de cette action soit d'abord posée. Un monde parfaitement plein, où nous serions encastrés comme une pierre dans un bloc de maçonnerie, serait un monde où la conscience n'aurait plus de rôle à jouer et qui serait pour nous comme s'il n'existait pas, tandis qu'une fois admis un certain jeu que nous nous assurons par l'exercice de notre activité, on conçoit que des objets divers le limitent et le restreignent dans une mesure variable suivant les circonstances. On ne peut faire sortir une affirmation de

liberté de la simple position des choses, mais, cette liberté affirmée, tous les obstacles qui peuvent s'opposer à elle prennent leur sens d'obstacle et circonscrivent l'étendue où elle se déploie.

En second lieu, ce vide que nous nommons espace n'est pas absolument quelconque, il nous entoure, nous sommes plongés en lui et par conséquent il a rapport au moi. Or, si l'on admet que le sensible est originellement impersonnel, que les couleurs, les sons ne sont pas nous, et qu'au contraire le fait d'action soit immédiatement imputé au moi, comme l'a cru Maine de Biran, il s'ensuit que l'espace où peut se dérouler le mouvement doit justement entourer le corps qui nous sert d'organe. Pour que l'espace ait son centre dans le moi, il faut qu'il ait trait à quelque existence qui soit véritablement nôtre et nos actes ne sont-ils pas, de toutes les existences, celle qui est nôtre par excellence ?

Enfin, l'espace, toujours au sens élémentaire où nous le prenons ici, est à la fois homogène en son fond et divers par les limites qui le rendent tour à tour étroit ou spacieux. Ne serait-ce point qu'il se réfère à une activité qui se retrouve semblable à elle-même quels que soient les objets auxquels elle est affrontée ? Inexplicable si l'espace dépendait uniquement des données variées qui composent l'étoffe du sensible, cette uniformité trouverait au contraire son explication naturelle dans la similitude de certaines dispositions que nous adoptons spontanément à l'égard de notre entourage. En face de l'ensemble des choses qui s'offrent à nous à un moment quelconque, nous sommes toujours amenés à nous demander quelles sont les possibilités qui s'ouvrent à notre mouvement, quelle marge de liberté nous est réservée par les circonstances. La généralité d'une telle attitude en présence des situations extrêmement diverses où nous pouvons nous trouver, explique donc

l'existence de cette sorte de carrière commune où nous apparaissent tous les objets sensibles : l'espace homogène aurait sa source dans le rapport d'une même activité à un monde qui la favorise diversement (1). C'est pourquoi l'appréciation que nous portons sur notre milieu pris dans son ensemble, est toujours relative aux facilités qu'il nous offre pour nous déplacer. Les propriétés que nous exprimons par les termes, d'étroit, de resserré ou, au contraire, de vaste, de spacieux, de libre, et qui caractérisent l'espace sous sa forme élémentaire impliquent toutes une allusion plus ou moins marquée à l'activité que l'espace en question nous permettrait de déployer. Similitudes et différences ont même raison d'être.

Ces vues se fortifient lorsqu'on considère l'espace, non plus seulement sous sa forme globale et indifférenciée, mais dans son ordonnance, telle qu'elle résulte de la constitution du système des sites.

Le système des sites, en effet, est indépendant des objets auxquels il s'applique et, par conséquent, il ne saurait procéder de la simple contemplation du donné. Tout d'abord, il est plus général que tout arrangement concret du spectacle sensible, car, en quelque lieu que nous nous trouvions, nous pouvons toujours distinguer notre droite de notre gauche, l'avant de l'arrière, etc., preuve que ces déterminations ne sont pas liées à telle ou telle qualité en particulier. En second lieu, les objets, sans perdre leur qualité distinctive, peuvent changer de site, soit par suite de leur transport, soit en raison de

(1) Nous empruntons en partie cette description de l'espace au livre de M. Joseph Schein : *Zentralistische Organisation und Seelenleben*. Munich, 1931. Parlant de la situation où nous nous retrouvons après chacune de nos démarches, l'auteur s'exprime ainsi : « Es muss sich daher eine dieser Lage gemässe Einstellungsbereitschaft bilden, eine ständige Einstellung auf Bewegungsfreiheit in allen Richtungen und auf die verschiedensten und auf unbegrenzte Entfernungen. » II, p. 475.

notre propre déplacement. Le transport, en effet, est le mouvement par lequel un objet qualitativement reconnaissable passe d'un site à un autre site, tel un oiseau qui vole de la droite à la gauche, ce qui suppose que le système des sites peut demeurer semblable à lui-même en dépit du changement de ses corrélatifs sensibles. Inversement la relativité de ce même mouvement de transport, telle qu'elle résulte du dialogue réglé de deux observateurs, nous montre qu'un changement de système de sites est possible sans que l'essentiel des distinctions qualitatives, et même la mobilité générale incluse dans le spectacle observé, en soient affectés : elle ne peut être établie que si les deux observateurs s'accordent sur le fait brut d'un changement survenu et sur la distinction des objets qui sont touchés par lui, c'est-à-dire s'ils consentent tous deux à analyser leur expérience et à séparer en elle son contenu donné, qualité et mobilité, et le système auquel ils le rapportent. Dans le cas de notre propre déplacement, c'est l'ensemble du système des sites qui semble glisser sur le monde perçu (*glissement de site*), ce qui a pour effet de changer la qualification de tous les objets dans le langage du site et démontre par là même l'indifférence du système à son contenu sensible. Enfin, réciproquement, l'altération ou changement de qualité, qu'elle soit accompagnée ou non d'un déplacement, nous révèle que le même site peut être illustré par des qualités différentes sans que l'attitude à laquelle il répond soit affectée par la transformation du sensible.

C'est apparemment cette distinction entre le système des sites et l'ensemble des qualités données à un même moment que Kant avait en vue lorsqu'il a distingué entre la forme et la matière de l'étendue. Il y a là, en effet, un trait caractéristique de la structure du monde sensible : toutes les déterminations dont il se compose

peuvent être groupées en deux classes dont les termes sont susceptibles de se correspondre *différemment*. Comme le dit avec justesse Jean Nicod, « Ce qui importe, c'est l'existence d'une ressemblance locale et d'une ressemblance qualitative qui divergent, c'est la présence de *deux réseaux de ressemblances qui se croisent*, classant les mêmes données de deux manières différentes (1) ». L'ordonnance spatiale du monde résulte de la concordance que nous pouvons établir entre ces deux réseaux de distinctions conjointes : elle n'est point parfaite, car nous distinguons des sensibles dont nous ne saurions définir les sites, par exemple, les timbres d'un orchestre, et nous distinguons des sites qui ne sont pas signalés par des qualités différentes, par exemple, dans les couleurs continues. L'ordonnance du sensible n'est donc qu'approximative et Kant a eu parfaitement raison d'opposer la diversité du donné à la forme que nous lui imposons. C'est même par la difficulté que nous rencontrons à les ajuster l'un à l'autre que nous pouvons le mieux nous rendre compte de leur indépendance réciproque. Le dessinateur qui cherche le contour d'un objet, l'observateur qui essaie de découvrir la source d'un bruit par la méthode du passage (c'est-à-dire en essayant de déterminer la position de la tête qui correspond au moment où le son passe d'une oreille à l'autre) savent bien que les directions qui enserrent ou traversent un objet sensible ne sont pas immédiatement données et que leur assignation suppose un travail préalable de notre part, une adaptation de nos actes au sensible.

Si l'appareil des sites est donc distinct de l'ensemble des données qu'il régit, la question qui se pose est de savoir d'où il tire son origine.

(1) Jean Nicod, *La Géométrie dans le monde sensible*. Paris, 1924, p. 76.

Dès le début de la philosophie moderne, cette question a été liée à l'existence d'un langage symbolique qui permettait de considérer le système des sites à part de son contenu sensible et même des figures construites dans l'intuition. Tel est, du moins, l'un des sens de la découverte cartésienne, lorsque le philosophe s'est aperçu qu'il suffisait d'une combinaison de nombres pour désigner la position d'un point quelconque de l'étendue et pour définir la loi qui le rattache aux autres points d'une même figure, sans se fatiguer l'imagination à voir directement ce point ou cette figure. La puissance constructive du langage humain était substituée non seulement aux appréhensions des sens, mais encore aux actes concrets de cheminement par lesquels nous atteignons un objet dans le plan de l'expérience. De là découlaient immédiatement des conséquences importantes pour la théorie du système des sites : celui-ci, en effet, était reporté sur le plan d'une réflexion impersonnelle, il devenait un moyen de reconstruire artificiellement tout le contenu de l'espace sans qu'il y eût désormais de sujet privilégié pour l'appréhender. La transparence du langage mathématique faisait évanouir le problème de la communication entre de tels sujets et le résolvait par simple appel à une vision intelligible, laquelle rendait superflue l'analyse de leurs actes réels. En outre, du fait même que le système des sites perdait son caractère individuel, les directions qui le constituent perdaient aussi leur originalité : elles se réduisaient à de simples dimensions *généralement* distinctes, sans que le contenu de cette distinction fût explicité. Elles n'étaient plus telle ou telle, mais seulement un certain nombre de variables provisoirement fixé à trois, mais que rien n'empêchait d'accroître : d'où la naissance ultérieure de géométries à plus de trois dimensions qui ne peuvent plus être représentées dans le sensible et qui sont de

pures combinaisons de signes, établies conformément à des règles. Le système des sites achevait par là de s'affranchir de toute condition empirique : sa source résidait uniquement dans la puissance combinatoire de l'esprit opérant sur des signes conventionnels.

Cependant l'excès même de cette puissance combinatoire par rapport aux combinaisons effectivement réalisées posait un problème : si l'espace verbal, formé de purs signes, peut avoir un nombre quelconque de dimensions, comment se fait-il que l'espace observable n'en offre que trois ? On ne pouvait plus se contenter de répondre que tel était le caractère d'une « vision » ou « intuition » extra-empirique, car le développement du symbolisme mathématique dissociait ces notions bâtarde et rendait arbitraires les limitations qu'elles apportaient à la puissance créatrice du langage : il fallait bien revenir à une expérience quelconque pour expliquer le désaccord devenu flagrant entre l'étendue réellement parcourue et l'espace construit par l'intelligence.

D'un autre côté, la description méthodique du contenu de l'espace faisait ressortir l'impossibilité d'éliminer la notion de sujet au profit d'une vision intelligible qui eût effacé toute perspective singulière sur le monde. En s'appliquant à dégager la loi de transformation qui permet de passer d'une représentation à une autre représentation, la physique nous obligeait à reprendre conscience du lien qui attache le système des sites à un individu déterminé, elle réincorporait dans l'espace le sujet qui, pendant un temps, avait semblé devenir l'organe invisible d'un verbe impersonnel. La perfection du langage mathématique, en effet, nous contraignait à faire le départ entre les éléments communs à deux descriptions et un certain écart variable suivant les observateurs : il ne nous était donc plus permis d'ignorer cette discrimination et de flotter en quelque sorte entre deux points

de vue différents : il fallait nous résoudre à en adopter un, à prendre position dans l'univers. L'espace tout entier était suspendu à un choix initial qu'il ne nous était plus loisible de refuser (1). Sur le plan des symboles, nous retrouvions une nécessité comparable à celle que la perception nous révèle immédiatement lorsqu'elle nous montre que nous ne pouvons coïncider avec la totalité de notre représentation et que nous sommes tenus d'adhérer à la place qu'elle nous assigne au milieu du monde. Là encore un retour s'imposait aux actes concrets qui déterminent la structure de l'espace.

Du reste, à y regarder de plus près, les édifices de signes, qui se sont substitués au système naturel des sites, ne sont pas sans rappeler l'allure générale de notre mouvement. Tout d'abord, en effet, ces signes se répartissent en séries opposées autour d'un point origine ou point zéro : ils ne sont donc pas de purs signes numériques, car, du point de vue arithmétique, le zéro n'est que la négation du nombre et, d'autre part, celui-ci ne comporte pas originairement cette distinction entre des valeurs positives et négatives. Il faut par suite admettre que l'origine des séries en question correspond à une attitude initiale à partir de laquelle deux mouvements de sens opposé sont possibles. En second lieu, ces séries sont ordonnées, c'est-à-dire que chacun de leurs termes doit être considéré comme étant entre deux autres termes auxquels il sert d'intermédiaire ; or nous avons vu au chapitre précédent que ce schème de l'ordre était emprunté à l'acte du mouvement, auquel il ajoute seulement la possibilité d'un renversement de sens. Enfin, dans chaque série, l'accroissement se fait par addition d'une unité de valeur semblable, sans qu'il y ait de lacunes

(1) Cf. Brunschvicg, *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. Paris, 1927, p. 721.

entre ces unités, puisque chaque position ainsi déterminée est à la fois l'extrémité d'une grandeur précédente et le commencement d'une grandeur suivante, ce qui répond bien à la nature des « positions » réelles qui scandent le rythme du mouvement et qui sont tout à la fois extrémité et commencement des unités de déplacement. C'est en vertu de ces divers caractères que les signes spatiaux constituent des *progressions*, terme révélateur, dont la signification primitive a pu s'oublier, mais qui n'en implique pas moins une analogie évidente avec les opérations familières de notre propre cheminement à travers l'étendue.

La considération des symboles qui avait semblé devoir nous écarter de l'expérience psychologique nous ramène donc aux actes primitifs dont ils sont la notation. Avant d'être traduit par le langage, le système des sites doit être constitué par l'ensemble des mouvements que nous sommes capables d'accomplir et en lesquels se spécifie notre liberté d'agir. On s'expliquerait ainsi, sans qu'il fût besoin de recourir à une intuition *a priori*, inaccessible par définition, que ce système fût indépendant de son contenu sensible et qu'il fût attaché au moi au point d'épouser tous ses déplacements. De même que l'espace vide paraît avoir sa raison d'être dans une attitude générale à l'égard de notre entourage, on peut supposer que les principales directions qui se dessinent à travers le monde sensible répondent à certaines dispositions motrices qui se retrouvent semblables à elles-mêmes malgré la diversité des objets auxquelles elles s'appliquent. L'actualité serait à l'origine du système des sites aussi bien que de l'étendue globale qui le précède.

Dès lors le problème essentiel doit être pour nous de décrire les actes constitutifs de l'espace afin de montrer à la fois comment ils se distinguent et comment ils

s'enchaînent les uns aux autres. Nous ne pouvons, en effet, nous contenter, comme le mathématicien, de poser une distinction générale entre des coordonnées x , y , z , il faut tenter de définir son contenu particulier pour chacune des directions envisagées, car c'est seulement ainsi que l'on peut comprendre que cette forme symbolique s'adapte à un monde réel, tout en le débordant par la richesse de ses combinaisons. Il faut cependant que la distinction soit formulée d'une façon assez générale pour qu'elle puisse se plier aux situations extrêmement diverses où elle entre en jeu : elle ne doit dépendre d'aucune donnée dont la rencontre est toujours fortuite et pourtant elle doit convenir à toutes les données, puisque celles-ci sont toutes dans l'espace et possèdent par conséquent une structure apparentée à celle de nos actes. Aussi, conformément à la méthode générale que nous avons suivie jusqu'ici, devons-nous nous abstenir soigneusement de toute interprétation physique ou physiologique et ne considérer nos actes que sous la forme où ils apparaissent à la conscience : ce qui nous intéresse ici ce n'est pas leur détail mécanique, mais les schèmes très simples et presque grossiers que nous employons pour les diriger.

Ce sera l'objet des chapitres suivants.

CHAPITRE II

L'expansion et la contraction

Les deux actes les plus simples que l'on trouve à l'origine de l'étendue sont l'expansion et la contraction. On peut en donner comme exemples les mouvements spontanés et non dirigés qui constituent le premier exercice de la motricité ou bien encore, dans la mesure où ils parviennent à la conscience, les mouvements alternés de l'inspiration et de l'expiration qui se poursuivent incessamment depuis le commencement de notre vie indépendante jusqu'à la fin de notre existence au monde. Ces actes semblent répondre à un aspect essentiel de la vie telle que nous pouvons l'observer du dehors et, par ailleurs, nous allons voir qu'ils sont impliqués dans toutes les autres formes de la motricité qui n'en sont que les spécifications variées. Il importe donc de les saisir dans leur nature élémentaire afin de voir comment ils se compliquent progressivement pour satisfaire aux exigences de notre situation.

Comme tous les mouvements où se révèle la spontanéité de l'être, l'expansion et la contraction comportent la distinction d'un appui et d'un élan. Lorsqu'au sortir du sommeil, nous reprenons possession de notre corps en nous étirant diversement, nous sentons bien que ce n'est pas le corps en bloc qui se déplace : un tel mouvement ne pourrait être que le fait d'une chose, et précisément il s'agit ici d'un réveil de notre maîtrise sur l'organisme.

Pour nous étendre aussi bien que pour nous ramener sur nous-mêmes, nous sommes obligés de chercher des appuis et, au contraire, d'imprimer un élan aux parties du corps que nous voulons mouvoir. La contraction, à cet égard, ne se distingue pas de l'expansion, car il y a une sorte d'élan qui a pour effet de ramener au corps tous les membres qu'un premier effort avait lancés çà et là. Quelle que soit l'orientation de nos actes, leur structure dynamique est toujours la même, elle consiste à associer mobilité et fixité, à profiter d'une position pour obtenir un déplacement. Nous retrouvons donc dans les deux cas la même organisation du mouvement que nous avons déjà étudiée à propos du temps, et il faut bien du reste qu'il en soit ainsi puisque la contraction a un sens temporel aussi bien que son contraire.

Nous touchons ici à un des points importants d'une théorie de l'actualité : dès que l'on place à l'origine de l'espace non des données, mais des actes, il n'est plus possible de séparer l'espace du temps qui sert à le former. Sans doute le temps est-il plus simple que l'espace puisqu'il peut être posé avant que le mouvement, en se renversant, fasse apparaître l'originalité de l'espace ; mais, de cette antériorité logique, on ne saurait conclure à une contrariété des deux notions, puisque justement il apparaît que chacun des mouvements constitutifs de l'espace possède lui-même une structure temporelle. Le temps est engagé dans l'espace et entre dans sa composition, ainsi du reste que Kant semble l'avoir aperçu dans la doctrine du schématisme et que Maine de Biran l'a expressément indiqué dans la note sur l'*Idée d'existence*. Inversement les philosophies qui prennent pour point de départ le donné sensible, comme le fait à certains égards le bergsonisme, ont été amenées à tracer une démarcation rigoureuse entre l'espace et le temps.

En effet, elles conçoivent l'espace sous la forme d'un ensemble de distinctions toutes faites que nous recevons passivement comme les qualités qui nous les révèlent : elles négligent donc les mouvements qui déterminent la structure de l'espace indépendamment de son contenu sensible, et, avec ces mouvements, le temps qui est nécessaire à leur développement. Privé de son dynamisme, l'espace se réduit à la simultanéité des objets qui le peuplent et à leur extériorité : il apparaît comme étranger au temps. D'un autre côté, l'expérience à laquelle ces philosophies demandent le sens du temps est celle du contraste entre la perception et le souvenir, contraste auquel elles attribuent un caractère temporel immédiat. Or, dans nombre de cas, le souvenir ne peut se juxtaposer à la perception, parce qu'il porte sur des ensembles qui ont même centre que celle-ci, par exemple lorsque, me trouvant en un lieu, j'évoque les scènes que j'ai vues s'y passer. Son rapport à la perception ne peut alors être assimilé à celui que soutiennent entre eux les objets de l'espace, il devient extra-spatial, et il ne saurait plus être exprimé que par une série de métaphores destinées à combattre cette représentation d'objets extérieurs les uns aux autres. La durée sera saisie dans un effort pour nous détourner du spectacle étendu : elle sera une sorte d'anti-espace. Comme par ailleurs la possession de souvenirs paraît être un des traits distinctifs de l'être animé et l'une des bases de son action, cette durée se présentera comme le principe de notre liberté, elle prendra un caractère moral : durée et espace deviendront les pôles d'une conception métaphysique du monde à laquelle s'attachent des idées de pureté et de souillure, de chute et de relèvement.

Mais on est en droit de se demander si un espace et un temps réduits à leur contenu sensible sont en général possibles. La simultanéité ne suffit pas à constituer l'es-

pace qui est avant tout un système de coordination et, par conséquent, suppose les progressions nécessaires à l'établissement de ces ordres combinés. Quant à l'extériorité, outre qu'elle ne peut être posée que dans un mouvement vers le dehors, elle a un caractère comparatif et implique l'existence de parties étendues, qui sont parcourues en un acte indivis, et dont l'unité est semblable à celle des temps premiers de tout mouvement volontaire. Il n'y a pas de différence radicale entre l'articulation de l'espace et celle du temps puisqu'elles résultent toutes deux de la structure dynamique de notre action. Il faut, il est vrai, reconnaître la réalité de cette articulation du temps, et, si le mouvement volontaire paraît la comporter nécessairement, il n'en est pas de même des images qui se mêlent, souvent d'une façon indiscernable, à la perception. Mais précisément, en cette fusion des images entre elles, le sens du temps ne s'évanouit-il pas ? Il n'est nullement prouvé que le contraste de l'image et de la perception ait un caractère temporel univoque : les images peuvent hanter le présent à la manière de fantômes, mais, de cette condition de fantômes à celle de figures historiques rangées suivant un ordre rigoureux, il y a un pas qu'il est malaisé de franchir aussi longtemps que l'on reste sur le terrain du sensible. Si le sens du temps n'était clairement établi par un acte dont nous pouvons suivre la trace dans l'espace, les souvenirs, toujours flottants, ne formeraient qu'un temps de songe où tout est présent, parce qu'au fond rien n'est passé.

Aussi bien pour assurer la réalité du temps que celle de l'espace, il importe donc de ne pas couper les liens qui les unissent au sein du mouvement. Toutefois, si le temps entre ainsi dans la composition de l'espace, celui-ci manifeste son originalité par des déterminations

nouvelles, dont les plus simples apparaissent justement en ces deux mouvements élémentaires de l'expansion et de la contraction. Dans la première, en effet, l'élan est tourné vers le dehors, *extus*, dans la seconde, il est tourné vers le dedans, *intus*, et ce sont ces deux déterminations qui spécifient le sens temporel et constituent l'espace en ce qu'il a de plus fondamental. La possibilité de combiner l'élan avec l'une ou l'autre de ces deux orientations contraires, sans du reste qu'elles puissent apparaître en dehors du mouvement où elles se révèlent, nous atteste la complexité de l'espace par rapport au temps et le progrès qu'il marque dans l'enchaînement des notions psychologiques.

Si nous nous reportons à la situation originaire de la conscience, on voit, en effet, que le mouvement qui nous entraîne vers l'objet du besoin ne saurait se suffire à lui-même : il doit être suivi d'un mouvement inverse d'appropriation, destiné à combler le vide laissé par l'absence. L'espace ne coïnciderait avec le temps que si la recherche était à elle-même son propre but et ne devait jamais se convertir en possession ; mais une alternance qui est liée au rythme même de la vie animée fonde son indépendance par la diversité dont elle double le sens du temps. La corrélation que l'on observe entre ses deux orientations contraires a son origine dans la nature du besoin qui est normalement appelé à se changer, lui aussi, en son contraire. De là procèdent les valeurs affectives qui s'attachent à l'espace : l'attraction du lointain et la joie de l'intimité ; elles nous montrent que l'espace, avant de devenir un objet de contemplation, tient à ce qu'il y a de plus primitif dans notre existence, à cette relation de présence et d'absence qui est contemporaine de la conscience.

Pour engendrer l'espace, il ne suffit pas, en effet, de la simple simultanéité d'êtres distincts qui coexistent.

entre eux : il faut encore que ceux-ci aient besoin les uns des autres, qu'ils se cherchent et se joignent, car, à cette condition seulement, on conçoit que naisse dans le champ de l'être la distinction d'un dedans et d'un dehors par les mouvements opposés qu'exigent la quête et la consommation. Le caractère subjectif de l'espace vient justement de ce qu'il est suspendu à une présence qui, pour chaque conscience, est unique parmi les existants et qui, par là même, rejette tous les autres dans une commune absence. Mais cette relation, si elle devait se fixer, entraînerait une disparition de la conscience et, avec elle, de l'espace, comme nous pouvons le voir par l'exemple des choses qui sont bien dans l'espace, mais n'en ont aucune représentation. Sur nous, au contraire, l'absence exerce une sollicitation et nous aspirons à la transformer en présence ; de là cette activité qui sous-tend l'espace et qui se traduira ultérieurement par un échelonnement des objets qui resterait incompréhensible sans elle.

La contraction et l'expansion constituent les formes les plus simples de cette activité et, après avoir montré leur origine, il convient de les distinguer des formes plus complexes où elles peuvent se trouver engagées. Elles se retrouvent en effet dans tous nos actes ; mais, faute d'avoir aperçu clairement leur originalité, on s'exposerait à méconnaître l'ordre réel de l'espace et à le ramener arbitrairement à tel ou tel de ses aspects.

Dès l'abord, on voit que l'expansion et la contraction ne doivent pas être confondues avec l'extension et la tension suivant une direction donnée comme l'avant ou l'arrière, la droite ou la gauche. L'expérience nous montre, en effet, qu'elles peuvent s'effectuer d'une façon globale, sans qu'il nous soit loisible de leur assigner d'autre orientation que celle du dehors ou du dedans.

Des gestes comme ceux de l'étreinte, dont la complexité serait inépuisable s'il fallait l'analyser suivant les dimensions ordinaires de l'espace dans une représentation visuelle, se révèlent à la conscience comme procédant d'une attitude d'ensemble dont le thème paraît plus simple que celui de ces dimensions prises en particulier. Il en est de même de certains mouvements de détente que nous imprimons spontanément à notre corps. Au contraire, l'extension vers l'avant suppose la fixation d'un certain but et comme un choix opéré parmi les diverses possibilités qui s'offrent à nous : elle semble donc marquer une spécification par rapport à notre activité la plus primitive. Lorsqu'elle se produit, elle n'a, du reste, jamais un caractère purement linéaire, elle est enveloppée dans des mouvements dont la direction demeure indéterminée pour la conscience, mais qui contribuent à donner sa physionomie à notre acte. Notre corps, tel que nous le percevons intérieurement, se présente à nous comme une sorte de volume élastique : en même temps qu'il s'allonge vers un but donné il s'étend ou se resserre par ailleurs, sans qu'il puisse se réduire jamais à un point indivisible (1).

De là vient que les directions de l'espace se coordonnent entre elles et que l'espace dynamique tende vers l'unité, quoiqu'il ne puisse y atteindre complètement, du fait que son centre n'est pas fixé d'une façon rigoureuse. Or le nombre des dimensions de l'espace ne peut être assigné que si on les suppose rapportées à une origine commune, faute de quoi le problème de leur dénombrement ne se poserait pas, puisqu'on pourrait en compter autant qu'il y a de chemins dans l'espace. La liaison de toutes les extensions avec les actes primitifs

(1) On trouvera chez Jean Nicod, *La Géométrie dans le monde sensible*, un exposé d'une géométrie fondée sur le volume. Chap. IV, p. 32.

de l'expansion et de la contraction assure l'enchaînement des directions entre elles : d'une part, en effet, chacune des directions particulières résulte d'un choix à l'intérieur d'une certaine zone d'expansion, d'autre part, ce choix une fois effectué, la possibilité d'un détour vers une autre direction marque la présence, au sein même de l'extension dirigée, d'une étendue qui la déborde. La liberté nécessaire à la recherche de l'objet du besoin requiert cette ampleur originaire du mouvement qui seule permet de le conduire efficacement.

En deuxième lieu, si l'extension et la tension ne sont que des spécifications d'actes plus simples qui les enveloppent, on comprend que l'on retrouve en chacune des directions le même mode de formation, c'est-à-dire un mouvement tantôt tourné vers l'*extlus*, tantôt vers l'*inlus*. Le renversement de l'extension en tension est symétrique de celui de l'expansion en contraction et se reproduit dans toutes les formes d'extension. Par là se trouve fondée l'homogénéité du système des sites, non seulement par rapport à la diversité des champs sensibles, mais encore dans sa structure propre et dans les directions qui le constituent. Il faut, en effet, prendre ce mot en son sens propre de « genèse semblable » et non, ainsi qu'il arrive parfois, comme un succédané de l'identité : les directions ne sont pas identiques entre elles et nous aurons justement à rechercher le principe de leur distinction ; mais elles sont homogènes, parce qu'elles sont engendrées de la même façon, en vertu des deux mêmes actes de l'expansion et de la contraction, appliqués à une diversité particulière. La possibilité de saisir ces actes avant leur spécification rend raison des caractères communs qu'ils présentent toujours lors même qu'ils sont engagés en de nouvelles distinctions.

Enfin le système des directions ne constitue que l'armature de l'étendue, mais celle-ci ne se réduit pas à

celui-là, pas plus qu'un pays ne se réduit à la carte des chemins qui le desservent. Et, ce qu'il faut expliquer, c'est cette continuité de l'étendue entre les directions qui la découpent. L'erreur des philosophies qui commencent l'exposition de l'étendue par la constitution des directions, c'est qu'elles sont amenées à concevoir l'étendue comme la somme d'une infinité de directions qui se dispersent autour d'un point, tels les rayons autour d'une source lumineuse. Mais la nécessité même d'un tel passage à l'infini prouve que l'étendue est originellement formée par un acte simple qu'aucune direction ne peut épuiser. L'expansion n'est pas une somme de directions, ce qui la réduirait à l'état de pur possible puisque cette somme ne saurait être achevée, elle précède de sa réalité immédiate toutes les directions en lesquelles elle se déterminera sans s'abolir.

On pourrait ramener toutes ces observations à une seule en disant qu'il ne peut pas plus y avoir de direction donnée avant l'étendue qu'il ne peut y avoir d'objet de recherche *donné* avant cette recherche. Le développement de l'espace épouse la situation à laquelle il répond et l'expérience concrète du mouvement retrouve ce que le raisonnement nous eût permis de prévoir.

Le même ordre d'enchaînement apparaît lorsqu'on envisage la question de l'extériorité des parties de l'étendue.

L'expansion et la contraction, telles que nous les avons définies, c'est-à-dire comme des actes émanés du sujet, ne présentent pas de parties séparées les unes des autres, car, quelle que soit son orientation, l'élan ne peut être coupé de l'appui qui lui sert de base. Tous deux forment une unité dynamique indécomposable, qui s'oppose par sa continuité aux opérations de fragmentation dont est susceptible l'étendue visuelle. Mais cette unité

n'est cependant pas celle d'un bloc indistinct, puisque les deux aspects du mouvement ne se confondent nullement aux yeux de la conscience : l'expansion possède une diversité intérieure qui lui permet de se développer et de rejoindre les parties multiples qui la limitent. Ainsi se trouve constitué par un acte concret le noyau originaire de l'étendue, sans lequel la composition de celle-ci demeurerait incompréhensible.

On ne peut, en effet, définir l'étendue uniquement par le *partes extra partes* de Leibniz ou encore, suivant la formule de Pascal dans le fragment sur *L'Esprit géométrique*, comme « ce qui a diverses parties séparées (1) ». Chaque partie offre par elle-même une certaine étendue, même si nous ne discernons en elle aucune trace actuelle de composition, et, si l'on objecte qu'elle pourrait cependant contenir d'autres parties, on répondra qu'il est illégitime de définir une réalité par une simple possibilité et sous condition d'une opération qui n'est pas encore effectuée. La même question, du reste, se poserait pour chacune des parties ainsi obtenues, de sorte que la saisie de l'étendue serait toujours reportée à un terme ultérieur et ainsi à l'infini. Avant que ce procès ne s'engage, il faut déjà qu'une étendue quelconque soit posée. Or seul le mouvement que nous accomplissons nous permet de comprendre à la fois que l'étendue existe entre ses limites actuelles et cependant que ces limites soient indéfiniment variables. L'indivision présente de l'étendue et sa divisibilité ultérieure sont corrélatives l'une de l'autre et doivent être rapportées toutes deux à la nature particulière du mouvement propre et à la diversité qu'il implique.

Du fait qu'elles n'ont point de parties, l'expansion et la contraction ne comportent pas non plus l'extériorité :

(1) Éd. Brunschvicg, *minor*, p. 182.

elles en sont seulement la condition. A moins de le transposer paradoxalement en représentation, l'élan, en effet, n'est pas extérieur à l'appui, puisqu'un même effort les lie ensemble. Par contre, pour qu'il y ait extériorité, il faut que nous ayons choisi un point de départ, *ex*, et que, de celui-ci, nous accomplissions ou imaginions un mouvement quelconque qui rencontre l'objet extérieur au delà d'une certaine limite. Sans doute, lorsqu'il s'agit d'objets visuels, il nous est loisible de choisir indifféremment ce point de départ au sein de l'une ou de l'autre des parties qui sont dites extérieures, et de là vient l'illusion que nous pourrions nous dispenser de recourir au mouvement et poser une extériorité purement statique ; mais, cette réciprocité, qui est de règle pour les objets étrangers, ne s'impose pas lorsque notre propre corps est en jeu, car l'extériorité possède ici un sens univoque et elle s'entend toujours des objets qui sont situés hors de nous. Or, dans ce cas, manifestement plus simple et plus primitif que le précédent, la nécessité d'un mouvement apparaît évidente, car nous n'atteignons pas d'emblée les objets extérieurs, et, d'autre part, ceux-ci s'échelonnent suivant un ordre d'extériorité croissante qui serait inexplicable sans une transition de nous vers eux. L'expansion précède et commande l'extériorité qui, sans elle, serait dépourvue d'origine.

Cette dérivation de l'espace à partir du mouvement est omise ou contestée par les philosophies qui voient dans l'extériorité le caractère essentiel de l'étendue. Pour que celle-ci surgisse, elles sont obligées d'attendre la rencontre, toujours plus ou moins fortuite, d'une résistance étrangère. Telle était la théorie que soutenait déjà Maine de Biran et que M. Pradines (1) reprend

(1) *La Sensibilité élémentaire*, t. II, chap. III.

dans sa *Philosophie de la Sensation*, en y ajoutant son interprétation personnelle de la sensation. Selon lui, il faut, en effet, pour poser un espace, que l'intelligence, appliquée à suivre les variations de l'intensité tactile, discerne en elles les signes annonciateurs d'une action menaçante de l'objet et, par cet acte de compréhension, pose celui-ci hors de nous. Le mouvement, à lui seul, n'impliquerait pas encore l'étendue. « S'il ne suffit pas, en effet, d'être affecté pour percevoir l'espace, il ne suffit pas non plus de se mouvoir pour y pénétrer : « un être qui se meut passe tout entier d'un lieu dans un autre : il ne sort pas de soi pour entrer dans le lieu, et il pourrait se mouvoir éternellement sans acquérir la moindre conscience d'une extériorité et, par suite, d'une étendue, quelconques (1). » La construction de l'espace se ferait donc à partir de l'objet parce que l'espace est le lieu de toutes les oppositions contre lesquelles nous avons à nous défendre.

Mais cette conception du mouvement ne confond-elle pas le déplacement que nous imprimons à notre propre corps et celui dans lequel sont entraînées les choses. Il est hors de doute qu'un être qui passerait « tout entier d'un lieu dans un autre » n'aurait aucune conscience de l'espace ; mais tel n'est pas notre cas, puisque notre mouvement comporte toujours une distinction entre un appui et un élan et, par conséquent, une diversité suffisante pour engendrer une étendue. Il est du reste difficile de concevoir comment l'extériorité se constituerait *a parte rei* sans une origine qui fut nôtre, car le travail d'interprétation auquel nous nous livrons sur la sensation pour y reconnaître le présage d'une action étrangère suppose que cette notion d'action est déjà

(1) *Ibid.*, p. 218, citation tirée de *La Philosophie de la sensation*, t. I, p. 163.

élaborée, et comment pourrait-elle l'être sans référence à notre propre activité ? Est-il vrai enfin que cette action doive être regardée comme une menace et que l'étendue relève uniquement de ces fonctions de défense que M. Pradines a par ailleurs si bien mises en lumière ? Une fois déclenché le mouvement, l'objet absent du besoin nous apparaît aussi extérieur que l'objet de nos craintes, et les profondes analyses que la *Philosophie de la Sensation* nous offre de cet état paraissent suggérer un principe d'explication beaucoup plus général. L'extériorité ne découle pas nécessairement d'une opposition, elle est seulement ce qui est au delà de l'expansion, définition très large, mais qui permet de comprendre qu'elle puisse être attribuée à des sensibles où rien ne nous autorise à voir des obstacles à notre action. Il faut du reste qu'il en soit ainsi, car, seule, en définitive, la recherche exige la conscience, et c'est toujours à elle, non à une fonction dérivée, qu'il convient de revenir si l'on veut surprendre l'origine de l'étendue.

L'*extus* et l'*intus*, tels qu'ils sont posés par les actes élémentaires de l'expansion et de la contraction, insérés dans la situation primitive de la conscience, constituent donc les formes les plus simples et les plus générales à partir desquelles s'est développé l'espace. Il va de soi cependant que ces déterminations ne sauraient l'épuiser et il nous faut voir maintenant comment le cheminement de notre action va peu à peu préciser le système des sites qui sous-tend le monde sensible.

CHAPITRE III

Tension et Extension

Comme nous venons de le voir, l'expansion et la contraction ont un caractère global et se développent uniformément soit vers l'extus, soit vers l'intus. De ces actes élémentaires il convient de distinguer les mouvements qui sont dirigés vers un but particulier, par exemple, ceux de notre main pour atteindre un objet situé devant nous ou encore pour contourner une résistance quelconque. Ces mouvements, en effet, bien qu'ils rentrent toujours dans le schème général d'une action dirigée vers le dehors ou vers le dedans, comportent une spécification de l'activité primitive et marquent une étape nouvelle dans la constitution de l'espace. Nous les désignerons sous le nom général d'extension et de tension pour marquer leur parallélisme avec l'expansion et la contraction dont ils sont des modes particuliers. La question est de savoir comment ces actes originaux arrivent à se dégager au sein de l'activité motrice.

Ce problème, on le voit, est l'amorce du problème des trois dimensions de l'espace. Mais il importe d'observer tout de suite que la notion de dimension est beaucoup plus complexe que celle d'extension : la dimension implique, en effet, l'existence d'une suite ordonnée de parties ajoutées les unes aux autres, tandis que l'extension comme la tension se présentent encore comme des

actes indivis, semblables à ceux que nous avons déjà analysés ; en outre, la dimension suppose une généralisation de la notion de direction qui n'est guère concevable sans une représentation empruntée au sensible et sans l'emploi d'un symbolisme approprié. Tel est du moins le caractère que revêt la notion dans son usage scientifique, car la mathématique, attachée à la composition de l'ordre avec lui-même, considère que les dimensions de l'espace sont *généralement* distinctes et elle ne s'occupe point du contenu propre de cette distinction. Le même symbole peut correspondre à n'importe laquelle des dimensions de l'espace, sous la seule condition de ne pas en désigner en même temps une autre, et les différents symboles sont susceptibles de permuter entre eux dans la désignation des différentes dimensions. Mais, avant la permutation, il importe de se demander d'où provient la différence des symboles, question qui ne peut être résolue qu'en remontant à la signification originale des mouvements auxquels ils sont attachés. De ce point de vue, les divers actes de tension et d'extension sont caractérisés par les déterminations d'avant et d'arrière, de droite et de gauche, de haut et de bas : ce sont ces déterminations qu'il nous faut étudier en leur signification concrète avant qu'elles ne se soient volatilisées en une distinction volontairement quelconque.

L'erreur de Hamelin, sur ce point, comme dans sa théorie du nombre, a été de partir non de la diversité des extensions, mais d'une notion de dimension dont il ne paraît pas avoir aperçu la complexité, car, de même que l'originalité de la notion de nombre vient de ce que celui-ci superpose à la diversité primitive des actes ou des qualités un nouveau jeu d'actes exprimables en symboles, de même la notion de dimension suppose accomplies un certain nombre d'opérations qui ont pour effet de lui conférer sa généralité. Or la méthode même

d'Hamelin exigeait qu'il gardât un contact étroit avec la particularité des extensions, puisque, entre des dimensions généralement distinctes, il est impossible de découvrir ni contrariété, ni synthèse définies. Les opérations de construction ne peuvent être arrêtées qu'en vertu d'un décret, dont l'arbitraire est souligné par l'usage que la science a fait de la même notion initiale dans les géométries à plus de trois dimensions. Posé uniquement en termes de dimension, le problème dit des trois dimensions de l'espace est un faux problème, qui emporte une sorte de contradiction *in adjecto*, puisque la dimension est une grandeur réduite à son expression numérique et que, par suite, elle ne retient rien qui puisse résister à la progression infinie du nombre. Ainsi, d'un côté, la diversité originale des extensions, principe de la multiplicité des dimensions, reste négligée et, d'un autre côté, l'emploi de la méthode ternaire, dans le domaine même où son succès paraissait d'avance assuré, laisse l'impression d'une coïncidence purement fortuite.

Notre tâche propre est une opération d'analyse qui, revenant sur des distinctions spontanément effectuées dans la motricité, cherche à en définir le principe d'une façon aussi nette que possible : aussi chacune de ses démarches garde-t-elle un caractère concret, les modes d'extension que nous reconnaissons ne sont pas des modes abstraits et interchangeableables : ils nous apparaissent immédiatement avec des déterminations que ne possèdent pas les autres. Ils sont longueur, largeur, hauteur, et, si la science, par la suite, opère entre eux une permutation, par un calcul opposé les arts du mouvement et de la forme s'attachent, au contraire, à ce qu'il y a d'irréductible en ces déterminations pour en découvrir les ramifications dans notre être vivant. Double et inverse mouvement que la philosophie ne

saurait perdre de vue sans renoncer à sa discipline particulière.

Si nous pouvions trouver immédiatement l'objet du besoin dans un milieu indifférencié qui nous baignerait de toutes parts, les deux mouvements de l'expansion et de la contraction suffiraient à assurer notre subsistance. Tel est le cas de l'air que nous aspirons et expirons sans avoir à le chercher d'un côté ou de l'autre : mais une fonction de ce genre, en raison même de sa facilité d'exercice, ne requiert nullement la conscience, comme nous pouvons le voir par le sommeil où elle se poursuit sans que nous ayons à y participer activement. Par contre, les aliments essentiels à notre vie ne nous entourent pas ainsi : comme nous l'avons vu, ils sont assez étroitement particularisés et, par suite, ils doivent être recherchés avant d'être consommés ; c'est au cours de cette recherche d'un objet spécialisé que les différentes extensions vont se distinguer les unes des autres et s'offrir successivement à la conscience.

Supposons qu'un objet ainsi défini existe au sein de l'*extus*, sans que nous sachions encore le site qu'il occupe. Le mouvement que nous allons accomplir conformément à cette hypothèse aura un caractère nouveau, puisqu'il sera dirigé vers un lieu déterminé de l'*extus*, il ne sera plus une simple expansion, mais déjà une extension, la première du genre : ce sera l'allongement ou *extension vers l'avant*. En effet, tout avant suppose un point de départ, car l'avant est une notion relative et l'on ne peut dire qu'une chose soit en avant, comme on dit qu'elle est rouge ou verte, sans préciser par rapport à quoi elle est en avant ; en outre, comme les choses sont plus ou moins en avant, il faut concevoir un mouvement qui aille de cette base vers elles, et, par conséquent, nous retrouvons ici la relation d'appui à élan ; mais, dans l'avant, l'élan est nécessairement

tourné vers le dehors, il implique la notion de l'*extus* déterminée par cet objet particulier que nous avons supposé en lui. L'avant se présente donc comme un mode d'expansion spécifié par les nécessités de la recherche. Comme l'expansion, le mouvement vers l'avant aura son contraire : ce sera la rétraction, qui succède à l'allongement et qui engendre un nouveau sens de l'espace : l'arrière. La rétraction, en effet, est un mode particulier de la contraction qui est déterminé par le fait qu'il est consécutif à une extension vers l'avant, car l'avant, en raison de sa liaison avec l'aliment, doit être regardé comme le premier des corrélatifs et sa position entraîne par inversion celle de l'arrière.

On voit donc que notre exposition de la notion d'avant et d'arrière ne tient pas compte de la dissymétrie anatomique qui peut exister entre les différentes parties du corps et qui déterminerait une distinction entre les divers mouvements que nous accomplissons. En effet, avant que la connaissance visuelle de notre corps soit apparue, la perception que nous avons de cette dissymétrie est trop confuse pour expliquer la naissance d'une notion aussi claire que celle de l'avant : si l'on devait s'en tenir à cette diversité donnée, on pourrait sans doute obtenir une infinité de directions, ainsi que Poincaré en a fait la remarque (1) ; mais, ce que nous avons justement à expliquer, c'est que cette infinité de directions se réduise à un petit nombre d'extensions types et, par suite, il faut admettre que la détermination de l'avant n'est pas originairement une donnée, mais au contraire une création de l'activité. L'avant n'est rien

(1) Henri Poincaré, *La Science et l'Hypothèse*, p. 73. « Chaque muscle donne naissance à une sensation spéciale susceptible d'augmenter ou de diminuer, de sorte que l'ensemble de nos sensations musculaires dépendra d'autant de variables que nous avons de muscles. A ce point de vue, l'espace moteur aurait autant de dimensions que nous avons de muscles. »

d'autre pour nous que le choix d'une première voie d'extension. Du reste, les notions d'avant et d'arrière sont plus générales que le mouvement de notre corps et même de tout corps organisé et elles s'appliquent indifféremment à des êtres collectifs, comme une armée, ou à des objets matériels, comme un courant électrique ou un rayon lumineux. Or, bien que ces notions aient leur principe dans un acte du corps, on ne s'expliquerait pas leur généralisation, si elles n'avaient d'autre fondement que la dissymétrie anatomique, tandis que leur caractère essentiellement moteur permet de les employer utilement à caractériser un mouvement premier dans sa relation avec un mouvement ultérieur, comme la marche d'un courant par rapport au courant induit ou la marche d'un rayon lumineux par rapport au rayon dévié.

Le rappel de ces exemples nous montre qu'il existe une liaison entre le mouvement vers l'avant et certains mouvements transversaux, puisqu'il faut poser le premier avant de définir le second. Mais comment concevoir cette liaison sur le plan de notre propre motricité ?

L'allongement, comme nous venons de le voir, est déterminé par la recherche d'un objet de situation inconnue : par conséquent, il est normalement voué à l'échec, puisque ce serait pur hasard de rencontrer du premier coup un tel objet. Mais l'extension vers l'avant n'était qu'une spécification de l'expansion en général et elle ne saurait donc l'épuiser : d'autres extensions restent possibles et l'être vivant est sollicité de les essayer par la stimulation constante de l'aliment absent. Seulement l'extension nouvelle ne pourra plus avoir le même caractère que l'allongement primitif, puisqu'elle lui succède et doit se combiner avec lui. Nous avons donc là un type d'acte nouveau, plus complexe que le précédent et que nous appellerons *l'acte du détour*. En lui se

retrouvent impliquées toutes les notions qui entraînent déjà dans l'allongement, plus cet allongement lui-même, car il est bien évident qu'il faut s'être porté vers un point pour pouvoir s'en détourner. Nous pouvons en conclure que le détour, comme mode particulier de l'expansion, pourra être inversé et qu'ainsi il y aura une nouvelle détermination de tension qui sera au détour ce que la rétraction était à l'allongement. On pourra désigner cet acte par le terme de *retour* en spécifiant qu'il s'agit pour nous du contraire du détour et non pas de la rétraction pure et simple.

Le détour et le retour caractérisent donc à nos yeux un certain type d'extension et de tension qui se greffe sur l'allongement primitif par suite du rapport constant de l'activité avec l'objet de site inconnu qui la sollicite. Il faut que nous ayons été déçus dans notre recherche et que nous ayons constaté l'absence de cet objet sur la première direction suivie par nous pour que nous soyons conduits à abandonner celle-ci et à en suivre une nouvelle. Cet acte, commandé par le fait qu'une chose *n'est pas là*, est un trait caractéristique de la *conduite* consciente, car il se produit même en l'absence de tout obstacle capable d'imprimer mécaniquement une nouvelle orientation au mouvement. Aussi a-t-il, comme son contraire, une portée extrêmement générale et se retrouve-t-il combiné avec des sensibles variés, aussi bien avec une odeur dont on s'écarte qu'avec une résistance que l'on contourne ou un objet visible dont le regard se détache. Dans ces deux derniers cas, il devient le principe d'une distinction entre des ordres de sensibles différents, comme le poli et le rugueux qui succèdent à la rencontre de l'objet dur ou mou, et comme les couleurs de surface qui obligent en quelque sorte le regard à glisser sur elles. Mais la multiplicité même de ces combinaisons montre que l'apparition de la transversale

n'est pas liée à un événement sensible particulier : il est faux de définir l'étendue comme une résistance continuée, d'abord parce que celle-ci ne peut être qu'une limite de l'étendue et ensuite parce qu'il existe des étendues sensibles sans résistance. La considération de l'activité motrice permet de dégager la théorie de l'étendue de ce que l'on pourrait appeler les accidents sensibles et, en même temps, par la généralité qu'elle lui communique, peut-être jette-t-elle un jour nouveau sur la constitution des divers ordres de sensibles.

Les deux types de mouvement que nous venons d'étudier peuvent s'accomplir sans qu'il y ait lieu de changer la base d'appui ; ils diversifient l'élan, mais ne touchent pas à l'autre terme de la relation fondamentale. Mais, par là-même, ils sont étroitement limités, puisqu'avec eux l'être est toujours retenu à l'attache du site primitif. Or, si l'on peut aisément concevoir certains organismes vivants qui se contenteraient d'une telle activité, il en est d'autres auxquels les exigences de la quête ne permettent pas de rester ainsi dans l'attente d'une proie qui passe à leur portée. A ceux-ci la vie impose de se porter tout entiers à la rencontre de l'aliment et d'assumer l'initiative de la chasse. Dès lors, il est nécessaire qu'ils rompent l'appui dont ils étaient prisonniers et que, par cet acte, ils prennent conscience de leur existence indépendante. Et, en effet, ce n'est qu'au moment où il devient capable de se détacher de son milieu et de se choisir un nouveau site que l'être forme vraiment un tout avec lui-même et qu'il se pose en face de l'univers.

Nous nous trouvons donc ici en présence d'un acte nouveau, que l'on peut appeler *rupture d'appui* et qui, même dans les cas où il entre en combinaison avec eux, reste nettement distinct de l'allongement et du détour,

puisqu'il concerne la base même dont procédaient ces deux mouvements. Autour de ce thème de la rupture, l'extension et la tension se composent diversement de façon à déterminer comme précédemment deux sens opposés : tantôt, comme dans le saut, une tension préparatoire ramassera le corps sur lui-même et permettra la détente qui l'entraînera tout entier ; tantôt, comme dans la marche, l'effort, grâce à la dualité des organes de la locomotion, se dirigera simultanément dans les deux sens opposés, en extension, du côté de l'appui conservé, en flexion, du côté de l'appui à rompre. L'homme qui rampe prend tour à tour appui sur diverses parties de son corps afin de dégager du contact avec le sol celles qu'il veut mouvoir. Mais ce qui fait l'unité de ces procédés variés, c'est qu'ils ont tous pour but d'opérer un transport du corps pris dans son ensemble et non plus seulement d'une de ses parties comme dans l'allongement ou le détour. Aussi forment-ils une classe d'actes à part, qui engendrent le sentiment d'une direction nouvelle dans cet embryon d'espace que nous sommes en train de décrire.

Comme on le voit, cette direction ne dépend pas originellement d'une disposition anatomique. Même la dissymétrie du corps suivant la hauteur n'a pas imposé les dénominations qu'elle reçoit couramment, puisque l'on peut avoir la tête en bas et les pieds en haut. Elle n'est pas liée non plus d'une façon nécessaire à l'action de la pesanteur, car, lorsque cette action est surpassée par une action comme celle de la force centrifuge, l'homme ne cesse pas d'avoir le sentiment d'une troisième direction : mais il le puise dans sa lutte contre la force qui tend à le retenir à son site. C'est ainsi, par exemple, que l'aviateur, au cours d'un looping, peut voler la tête en bas et perdre la notion de la terre sans que soit aboli le système des sites habituel. Il était donc

nécessaire de définir ce système d'une façon aussi générale que possible et sans faire entrer en ligne de compte l'action d'une force particulière comme la pesanteur.

En résumé, l'origine des directions de l'espace doit être cherchée dans les actes qui spécifient l'expansion et la contraction primitives en leur assignant un objet particulier. La fin suprême de cette activité reste toujours la recherche de l'aliment qui est nécessaire à la vie animale et ce sont les modes variés de cette poursuite qui déterminent les trois types d'actes que nous avons envisagés. Et c'est parce que nos actes peuvent toujours être, soit rapportés à l'un de ces types, soit analysés en ces formes élémentaires, que l'étendue sensible possède trois dimensions.

Que voulons-nous dire, en effet, lorsque nous disons que cette étendue a trois dimensions ?

Voulons-nous dire que dans une perception sont toujours comprises ensemble les trois dimensions ? S'il s'agit de l'objet de la perception, la proposition est manifestement fausse, car, dans l'ensemble des qualités, il y en a un grand nombre qui n'offrent aucune figure assignable : tels sont l'odeur, le thermique, le son, au sujet desquels es dénominations usuelles des dimensions, longueur, largeur, épaisseur n'ont aucune signification, sinon par métaphore. Il n'est guère que la vue et le toucher dont on puisse analyser l'objet suivant les trois dimensions. S'agit-il, non de l'objet lui-même, mais de sa situation par rapport à d'autres objets ? il est encore difficile de soutenir que tout objet puisse être situé ainsi par rapport à d'autres objets suivant les trois dimensions. Dans une symphonie, où plusieurs instruments jouent ensemble, il n'est pas toujours possible de dire si le son du cor, par exemple, est à droite, en avant ou en arrière du son de la flûte. Ces sons apparaissent distincts, mais ne sont pas situables les uns par rapport aux autres.

En outre, il faut tenir compte des cas assez nombreux où l'objet apparaît isolé dans son champ, comme il arrive le plus souvent pour les odeurs. Les trois dimensions ne sont donc nécessairement impliquées ni dans l'objet de la perception, ni dans la situation réciproque des objets qui peuvent entrer en elle.

Reste donc le corps propre qui, lui, est toujours obligé de figurer dans la perception, sinon comme objet sensible, du moins comme support du moi. Si les trois dimensions sont comprises dans une perception, c'est parce que le corps propre est toujours présent au sein de celle-ci. On doit observer du reste que la proposition, « l'étendue a trois dimensions », n'a de sens que si l'on a choisi un centre de références, et un seul, autour duquel les trois dimensions seront coordonnées, sinon, on découvrira dans l'étendue autant de dimensions que l'on voudra : il faut donc attribuer conventionnellement à une portion d'espace le caractère d'unicité qui n'appartient de prime abord qu'au corps propre.

Le privilège de ce corps permettrait donc d'expliquer le caractère *a priori* des trois dimensions de l'étendue par rapport aux objets sensibles, puisque l'activité précède toujours en droit la position des sensibles qui sont destinés à l'éclairer et que, d'autre part, ces sensibles, pris en eux-mêmes, ne comportent pas nécessairement les trois dimensions. En outre, comme le corps propre est immédiatement rattaché au moi, on rendrait compte par là de la subjectivité inhérente à ce système, telle qu'elle est impliquée dans l'affirmation « l'étendue a trois dimensions », affirmation qui est toujours relative à un centre privilégié, considéré comme unique au sein de cette étendue.

Mais comment faut-il entendre ce rapport des trois dimensions au corps propre ?

On ne saurait imaginer une sorte de vision intérieure

au corps et qui se développerait suivant trois dimensions comme la vision externe, d'abord parce que la connaissance de notre corps reste toujours assez obscure, mais surtout parce que les actes dont procèdent ces dimensions ne sont pas toujours simultanément distingués. A proprement parler, les trois dimensions, lorsqu'on les envisage sous leur aspect dynamique originaire, ne sont pas l'objet d'une intuition : elles répondent aux conditions de notre cheminement à travers le monde et elles sont discernées à mesure que ce cheminement se poursuit et dans un ordre qui n'est pas entièrement fixé, car sans doute le détour suit-il logiquement la marche en avant, mais la rupture d'appui peut être antérieure ou postérieure à l'allongement. Nous sommes donc contraints de procéder à un dénombrement de ces actes, et c'est en constatant qu'ils reviennent toujours semblables à eux-mêmes que nous sommes obligés de conclure qu'ils se réduisent à trois. La seule preuve qu'une énumération est complète réside, en effet, dans le retour nécessaire des mêmes termes si l'on poursuit l'opération de dénombrement.

La solution du problème des trois dimensions de l'étendue à laquelle nous sommes conduits comporte donc une élimination graduelle des solutions opposées. Dès le début, nous avons écarté la dialectique abstraite qui, supposant déjà constituée la notion de dimension, ne peut expliquer la limitation du nombre des dimensions : entreprise vouée à l'insuccès, puisque la notion de dimension répond justement à la nécessité de généraliser les actes concrets qu'elle enveloppe, mais dépasse par sa complexité. Mais, ce point acquis, on aurait pu recourir soit à une intuition sensible, soit à une intuition *a priori*. Or, la considération des qualités ne permettait de justifier ni la généralité de la proposition : l'étendue a

trois dimensions, qui vaut même pour des champs sensibles où le dispositif des variables ne peut les illustrer toutes trois, ni la liaison de ces dimensions à un sujet unique. D'un autre côté, les actes, sur lesquels ces dimensions se fondent, n'étant pas nécessairement distingués à la fois, il ne pouvait être question d'une intuition *a priori* : il fallait les suivre à mesure qu'ils se produisent et se spécifient les uns par rapport aux autres. Par là nous croyons sauvegarder l'essentiel de la distinction kantienne entre la forme et la matière de l'étendue, sans cependant invoquer un type de connaissance étranger à toute expérience : les actes que nous accomplissons diffèrent assurément des données que nous recevons, mais ils relèvent d'une expérience qui nous est connue avec d'autant plus de certitude qu'elle est instituée par nous-mêmes.

CHAPITRE IV

Les Directions

Les diverses tensions et extensions que nous venons d'examiner nous sont apparues comme des actes indivis qui comportaient sans doute une distinction entre un appui et un élan, mais n'impliquaient encore aucune séparation en parties indépendantes. Ces actes cependant ne sauraient se prolonger indéfiniment, car, même en l'absence de toute résistance étrangère, ils sont bornés par la structure de notre corps, lequel est un volume déformable, mais relativement constant. Comme tous nos mouvements sont tournés soit vers le dehors, soit vers le dedans, il y aura ainsi deux limites qui se dessineront au sein de l'étendue et qui tiennent aux conditions mêmes de notre mouvement et non à la rencontre plus ou moins fortuite d'un objet sensible : nous les appellerons limite interne et limite externe, réservant les termes d'extérieur et d'intérieur aux réalités qui peuvent exister au delà de ces limites. Si j'étends le bras, par exemple, je suis contraint de m'arrêter à la limite d'extension de ce membre, sans que j'aie nécessairement atteint aucun objet extérieur. Il s'ensuit que l'apparition de limites au milieu de l'étendue a le même caractère de régularité que nous avons observé à propos des limites de la durée : conséquence que nous pouvions déjà prévoir, puisque leur organisation doit être rapportée originairement au mouvement même que nous accomplissons.

Toutefois ces limites, qui déterminent certaines étendues comparables aux « temps » premiers de la durée, ne sont pas des obstacles infranchissables, et, particulièrement en ce qui concerne les limites externes de son mouvement, l'être vivant, comme nous l'avons vu, s'est ingénié à les dépasser grâce à des combinaisons nouvelles d'appui et d'élan, comme celles de la marche, de la nage ou de l'escalade. Il peut ainsi poursuivre son déplacement *dans* la direction qu'il avait adoptée, c'est-à-dire inclure diverses tensions et extensions à l'intérieur d'un mouvement d'ensemble qui les enveloppe chacune en particulier. C'est ainsi que prennent naissance les diverses directions.

Puisque le système des sites est indépendant du sensible, on ne saurait, en effet, rechercher l'origine première des directions dans une relation entre objets sensibles. Même une fois constitué le monde de la perception, toute direction est subordonnée à l'acte, réel ou imaginaire, qui consiste à prendre position en un lieu de l'étendue : deux points, A et B, par exemple, ne déterminent par eux-mêmes aucune direction aussi longtemps que nous n'avons pas choisi l'un d'eux comme point de départ d'un mouvement vers l'autre. Encore, en ce cas, nous sommes-nous donné par avance le point qui orientera la direction ; mais, dans les conditions ordinaires d'une recherche dont l'objet ne saurait être donné par avance, la direction est encore plus étroitement dépendante du mouvement, puisque c'est lui qui la fixe et qu'elle n'est rien avant lui. Il nous paraît donc que les diverses tensions et extensions, telles que nous les avons considérées, sont au principe des différentes directions. Mais, à son tour, la direction va déborder l'extension qui l'a engendrée, car, lorsque celle-ci aura atteint sa limite naturelle, elle continuera à se développer au delà de cette limite, en incluant le mouvement dont elle

tire son origine. C'est ce rapport d'inclusion qui marque la complexité de la direction par rapport à l'extension primitive qui ne la comportait pas encore. La direction n'est pas une chose, elle est l'acte par lequel nous dépassons un autre acte qui est lui-même arrivé à son terme.

Nous retrouvons donc ici, à propos de l'étendue, le même schème architectonique dont nous avons étudié la constitution à propos du temps, puisque la direction se superpose aux actes successifs du mouvement, comme la figure rythmique se superposait aux temps premiers qu'elle comprenait en elle. De là suit une conséquence d'importance décisive, que nous pouvions du reste prévoir dès le moment où nous avons admis que le temps entrait dans la composition de l'espace : arrivé au point de développement que nous considérons, l'espace se présente comme un *ordre*, et même, puisque les directions sont multiples, comme un système d'ordres divers dont l'unité est assurée par leur lien commun avec le moi qui les engendre.

Nous disons qu'il s'agit là d'une conséquence. L'ordre, en effet, n'est pas une propriété primitive de l'étendue : il n'apparaît qu'au cours de ce progrès dont nous essayons de suivre les étapes et comme un des moments essentiels d'une déduction cartésienne de l'espace. De même que le sens du temps était logiquement antérieur aux articulations de la durée, il nous a paru que la relation la plus profonde qui caractérisât l'étendue était celle de l'intus et de l'extus. Or, si l'on admet, avec M. Bachelard, que la notion d'intercalation est liée à toute espèce d'ordre, cette relation à deux termes, pas plus que celle du noir au blanc, n'implique par elle-même aucun ordre. De fait, les mouvements de l'expansion et de la contraction, ceux de l'extension en avant ou du détour, ne comportent pas d'emblée un ordre : ils peuvent s'effectuer d'une manière continue sans que nous y puissions

reconnaître de degrés nettement marqués. Pour qu'un ordre prenne naissance, il faut qu'une limite quelconque ait été imposée au mouvement et que nous ayons cependant trouvé le moyen de la surmonter ; alors, mais alors seulement, dans cet acte qui la dépasse, la limite se présente comme *intercalée* entre deux régions de l'étendue, l'une intérieure, l'autre extérieure. Un tel espace est déjà ordonné, mais ce n'est pas le plus simple que nous puissions concevoir, ni même expérimenter.

Comme on le voit, cet ordre ne s'applique pas à des parties toutes faites, mais seulement à des régions : la différence mérite d'être soulignée, car, pour poser une distinction entre deux régions, point n'est besoin d'apercevoir du premier coup leur entière configuration, il suffit que, traversées par une direction, elles nous apparaissent respectivement en deçà et au delà d'une certaine limite. L'espace n'est pas un jeu de cubes que nous aurions à ranger dans une boîte, car il n'a pas de parties préalablement découpées : ses limites sont posées à mesure que nous les rencontrons, mais elles laissent ouverte la région qui leur succède. Pour la même raison, il ne semble pas exact de dire que l'espace soit un tout donné avant ses parties, comme un gâteau avant les portions qu'on en tire, car le mouvement en vertu duquel nous dépassons une limite n'est ni un tout, ni une donnée. La nature même de la direction exclut ces notions qui, empruntées à la considération d'objets matériels, ne peuvent qu'engendrer de faux problèmes lorsqu'on les arrache à leur première signification. Découpage et juxtaposition caractérisent des procédés applicables aux objets situés dans l'étendue, on ne saurait les transposer aux actes qui donnent naissance à cette étendue elle-même.

Toute limite nouvelle rencontrée au cours de la progression dans une direction déterminée viendra s'ins-

crire dans le schème d'ordre dont nous venons d'étudier la formation, car elle apparaîtra comme *plus* intérieure ou *plus* extérieure que la limite précédemment atteinte. Nous aurons ainsi une étendue composée de bandes successives, échelonnées le long de la direction et encadrées entre les deux régions *ouvertes* de l'extériorité et de l'intériorité. Mais il faut se garder de matérialiser toutes ces bandes, seules, un petit nombre reçoivent un caractère concret du fait des mouvements que nous accomplissons actuellement pour les franchir. Au delà de cette zone d'actualité, les grandeurs ainsi déroulées ne subsistent plus que sous la forme d'images incertaines et flottantes avec lesquelles il serait impossible, en l'absence de toute donnée sensorielle, de constituer une étendue réelle. Lorsque nous parlons d'un espace dynamique, nous ne devons pas songer à un monde musculaire démesurément grossi à l'aide des doubles imaginaires de nos mouvements. Une telle étendue, en effet, n'étant pas astreinte à la perspective, surpasserait infiniment les puissances de la vue elle-même, celui de nos sens qui pourtant est le plus riche en déterminations spatiales. Le système des directions n'est pas un spectacle offert à quelque mystérieuse intuition, c'est un ensemble d'actes ordonnés qu'il faut saisir dans la pauvreté de sa présentation originaire, si l'on veut comprendre la diversité des représentations dont il est susceptible.

L'ordre qui règne sur la direction est justement le principe qui règle la correspondance entre la représentation de l'espace et sa présentation. De cette correspondance nous pouvons étudier le mécanisme sur des exemples artificiels, qui ont l'avantage d'en mieux faire voir la nature. Imaginons un aveugle qui veuille contrôler sa marche et qui s'attache à compter ses pas : nous aurons d'un côté une suite d'actes enchaînés selon une

direction que l'aveugle s'efforce de maintenir constante et, d'autre part, une série de signes distincts dont le propre est d'être rangés de telle sorte que leur place soit toujours rigoureusement assignée les uns par rapport aux autres. Chaque fois que notre personnage atteindra la limite d'extension habituelle de son pas et qu'il sera forcé de prendre un nouvel appui, il déterminera par là même une certaine grandeur spatiale qui prendra place au sein de sa progression générale ; mais, en même temps, il comptera un pas nouveau, c'est-à-dire qu'il insérera un signe distinct dans la série des symboles qui doivent représenter sa marche. Le parallélisme exact de la position dynamique et des thèses vocales successives assurera la fidélité de cette représentation, bien qu'aucun des signes énoncés n'offre par lui-même une étendue quelconque.

Le rôle des signes, en effet, n'est pas de nous *donner* l'étendue, mais de nous la faire *connaître*. Or la connaissance est un acte distinct de la réalité connue, un accompagnement qui ne saurait s'identifier avec elle sans perdre sa raison d'être. Peu importe donc que les signes soient étendus ou non, il suffit que nous puissions les distinguer et les ranger en ordre pour qu'ils nous fournissent une représentation de l'étendue. Leur qualité même pourrait être autre : pourvu qu'ils satisfissent à la double condition que nous venons d'énoncer, ils nous permettraient de connaître l'étendue, parce qu'ils pourraient être mis en relation avec les actes qui lui donnent naissance.

De ce point de vue, nous pouvons déjà apercevoir quel sera le rôle du sensible par rapport à l'étendue : ce ne sera point de nous donner l'étendue, comme nous sommes portés à le croire, car nous avons observé en commençant que dans le monde visible, le plus riche en significations spatiales, l'espace s'étendait justement là

où les objets visibles ne sont pas : ce sera de nous la faire connaître en nous révélant l'ordre dans lequel nous sommes susceptibles de rencontrer les objets. Il faudra à cette fin que le sensible possède lui-même un ordre, et, de fait, lorsqu'on considère les divers sensibles, on ne peut manquer d'être frappé par l'aspect d'ordre qu'ils offrent toujours par quelque côté. Aspect primitif et essentiel, qui ne dépend nullement de la connaissance de ce que l'on appelle leurs causes physiques, mais qui tient à leur usage le plus spontané, ainsi que l'ont montré les expériences précises effectuées sur les animaux : placé en face de deux récipients de ton différent, l'animal n'ira pas chercher sa nourriture dans celui que telle teinte aurait dû lui rendre familier, mais dans celui qu'on lui aura appris à reconnaître comme *le plus clair* ou *le plus foncé* : c'est donc que son attention s'était tournée non sur la qualité prise comme telle, mais sur l'ordre que présente ses variations. Résultat déconcertant pour une psychologie associationniste, suivant laquelle le mouvement devrait se guider sur la qualité isolée qu'une habitude antérieure lui a désignée ; mais qui apparaît profondément naturel dès que l'on admet que la qualité ne peut signifier l'étendue que par son ordre.

Comme l'a montré M. Pradines dans ses études sur la *Philosophie de la Sensation* (1), le progrès de la sensorialité est lié à un discernement de plus en plus fin de la

(1) Voir notamment le tome II de *La Sensibilité élémentaire*, p. 100. « Partout où la peau discrimine, localise et connaît objectivement, elle gradue les excitations avec exactitude et délicatesse ; partout où ce dernier pouvoir est absent, l'autre fait également défaut ; ils se dégradent ensemble et se reconstituent ensemble, si bien que la graduation des intensités apparaît comme adhérente à ce qu'il y a de plus intime et de plus spécifique dans la sensation comme histologiquement distincte de la douleur. » On trouvera dans ce chapitre un exposé des travaux de Head sur la distinction entre la sensibilité protopathique, de caractère fulgurant et faiblement spatial, et la sensibilité épiceritique, à graduation nuancée et à localisation précise.

graduation des intensités, et il est remarquable que ce progrès s'accompagne d'une évolution semblable dans l'appréhension des rapports spatiaux : localisation, discrimination et extériorité de l'objet ; mais l'intensité n'est susceptible d'exprimer la distance que par l'ordre qu'elles ont toutes deux en commun : avant qu'elle nous représente l'espace, il faut donc que notre propre action nous ait été présentée en une expérience immédiate avec l'enchaînement de ses degrés naturels, car le « degré » n'est attribué à la qualité que par une métaphore dont le sens primitif doit avoir été préalablement fixé. A plus forte raison en est-il ainsi pour un objet extérieur, s'il est vrai que toute extériorité est inséparable d'une prise de position qui détermine le point de départ par rapport auquel elle est appréciée. L'ordre du mouvement, tel qu'il apparaît dans la direction, est donc antérieur à son expression, il doit avoir été créé par nous avant de pouvoir être prêté aux objets qu'il pose dans l'espace.

Le rapport de la qualité à l'ordre du mouvement est du reste plus complexe que ne le fait entrevoir la seule considération de l'intensité. Il n'y a point que la direction avant-arrière qui reçoive une représentation sensible : grâce à la distinction des ordres de variables, les directions qui tirent leur origine du détour sont également susceptibles d'une notation sensible, comme on peut le voir par l'exemple du toucher, où les sensibles qui accompagnent le mouvement tangentiel se distinguent de ceux qui sont liés à l'effort de pénétration, ou par l'exemple de la vue, où la graduation en surface du noir au blanc se distingue de l'ordre des prégnances (ou valeurs), échelonné en profondeur. Le cas de la vue est même particulièrement instructif, car l'apparition d'un contraste dans l'un de ces ordres a pour effet d'engendrer l'apparence spatiale correspondante, même en

l'absence de ses conditions ordinaires, ainsi que le montrent les phénomènes inverses des ombres cernées, qui prennent l'aspect de taches superficielles, et des grisailles vues à distance, qui donnent l'illusion du relief par suite des différences de prégnance dues à l'éloignement.

Il va sans dire cependant que les graduations de la qualité ne sauraient copier l'ordre des diverses directions, faute de quoi les objets perdraient toute indépendance par rapport au système des sites au point de ne plus pouvoir changer de place. Il est bien évident, par exemple, que, dans le monde visible, la direction transversale n'est pas une carte d'échantillons du blanc au noir, puisqu'autrement un objet blanc ne pourrait plus passer de la gauche à la droite. Il y a donc une constance de la qualité qui permet à l'objet de quitter le site particulier occupé par lui. Mais cette constance elle-même ne se manifeste qu'en relation avec le système des directions déterminé par les mouvements de prospection et de circonspection. Si on isole l'objet en l'observant par la fenêtre d'un écran, il perd sa blancheur pour se réduire à une tache grisâtre : c'est donc que la différence qui l'individualisait était liée à l'ordre dans lequel nous le considérons, puisqu'elle disparaît lorsque les conditions de cet ordre sont artificiellement supprimées.

L'ordre que la qualité offre en certains de ses aspects épouse donc l'ordre de l'étendue : il ne résulte pas d'une contamination fortuite qui altérerait l'essence de la qualité, mais il tient à la fonction représentative que celle-ci assume par rapport à l'espace et à ses diverses directions. Cependant, comme, d'autre part, la qualité reste attachée à des objets qui doivent témoigner de leur indépendance à l'égard des relations spatiales, elle ne saurait copier en ses variations l'ordre défini par nos mouvements, elle ne pourra que l'illustrer en certains passages marquants, un peu comme le dessinateur fait du

texte d'un livre, lorsqu'il en interprète par le crayon les scènes les plus pathétiques. L'ordre de l'étendue, tel qu'il se manifeste sur les diverses directions, garde son caractère primitif et les lacunes de son expression, aussi bien que la variété des langages où il se traduit, témoignent d'une présence vécue qui précède en droit la représentation sensible et que celle-ci n'épuise pas.

CHAPITRE V

Les Grandeurs spatiales

Considérons une progression quelconque. Nous disons que cette progression nous permet d'effectuer un certain *trajet* et que ce trajet s'accroît à mesure qu'elle se poursuit. Il découle de là que les différents trajets que nous pouvons distinguer par les limites franchies tour à tour sont immédiatement ordonnés, car ils sont tous inclus les uns dans les autres et chacun d'eux se présente comme intermédiaire entre les autres. Mais, lorsque nous comparons entre eux les différents pas grâce auxquels nous avons accompli ces trajets, un rapport nouveau va apparaître ; c'est la grandeur respective de ces pas, qui sont égaux ou inégaux. Pour un pas unique, trajet et grandeur se confondent ; mais, dès qu'il s'agit de plusieurs pas, la grandeur manifeste son originalité, car les pas ne sont plus inclus les uns dans les autres comme l'étaient les trajets : ils sont intérieurs et extérieurs par rapport à la limite qui les séparent ; d'où il suit que leurs grandeurs ne sont plus immédiatement ordonnées, puisqu'un pas court peut succéder à un pas long et en précéder un plus long suivant la figure rythmique choisie. Pour trouver un ordre entre elles, il faudrait pouvoir les ranger autrement qu'elles ne le sont dans le trajet, suivant un principe de croissance ou de décroissance qui leur soit propre. La grandeur est donc susceptible de variations distinctes de celles du trajet et, si nous voulons

la décrire, nous devons l'engager dans un ordre différent. A cet égard, la genèse de la grandeur spatiale est de même nature que celle de la grandeur temporelle : elle résulte d'un rapport de comparaison que nous établissons entre des unités de mouvement, respectivement intérieures et extérieures, comme la grandeur temporelle résultait d'une comparaison entre des « temps », antérieurs et postérieurs les uns aux autres.

Les deux notions de trajet et de grandeur sont souvent confondues. On en voit aisément les raisons : à l'origine et pour un mouvement unique, elles ne peuvent être distinguées et, d'autre part, si l'on envisage plusieurs mouvements, le trajet paraît s'accroître à mesure que les grandeurs sont successivement déroulées par la progression. Nous sommes ainsi conduits à considérer la grandeur comme étant de même nature que le trajet. Les différentes grandeurs, au lieu d'être des portions d'étendue extérieures les unes aux autres, sont regardées comme intérieures les unes aux autres, et la composition devient le caractère fondamental de la grandeur.

Cette confusion entre grandeur et trajet a été favorisée par les opérations de mesure auxquelles nous nous livrons sur les grandeurs données.

L'artifice essentiel de la mesure consiste, en effet, à doubler la grandeur mesurée d'un trajet qui coïncide avec elle aussi exactement que possible. Au lieu que la comparaison s'opère entre des grandeurs qui occupent chacune une région différente de l'étendue, nous supposons que l'unité de mesure peut se transporter sans changement le long de la grandeur mesurée et s'appliquer à elle après chacun de ses déplacements. Nous déterminons ainsi une série de trajets intérieurs les uns aux autres et dont l'enchaînement devrait reconstituer la grandeur mesurée. Pour exprimer le résultat de la

mesure, nous nous appuyons sur la propriété des trajets d'être immédiatement ordonnés : le nombre auquel nous aboutissons traduit la correspondance de cet ordre avec l'ordre de la série numérique, il ne désigne pas directement la grandeur, mais seulement son rang parmi les trajets que nous lui avons substitués. C'est pourquoi il pourrait subsister sans changement si la grandeur mesurée venait à subir une réduction proportionnelle à celle de l'unité de mesure : il ne caractérise, en effet, que les articulations d'un trajet et non la grandeur de l'intervalle qui sépare ses deux extrémités.

A la faveur du succès des opérations de mesure, les grandeurs, qui étaient primitivement les composantes à la fois simples et variées du mouvement, deviennent donc elles-mêmes des composés : dans toute grandeur nous cherchons les unités de mesure qu'elle aurait dû traverser avant de parvenir à son état actuel. Mais à propos de ces unités la même question se posera. Devons-nous les considérer comme des grandeurs ou des trajets ? Dans le premier cas, nous aurons des minima de grandeur et nous devons admettre que leur grandeur ne tient pas elle-même à une composition, c'est-à-dire qu'après avoir détruit l'unité naturelle de la grandeur donnée ou parcourue, nous attribuerons à des éléments hypothétiques les propriétés que nous avons refusées à leur tout. Après avoir effacé la différence entre composants et composés, nous allons la rétablir sans qu'aucune expérience nouvelle nous ait contraints à modifier le procédé adopté. Dans le deuxième cas, au contraire, nous restons fidèles à notre principe d'explication et nous continuons à considérer toute grandeur, si petite soit-elle, comme résultant d'un trajet articulé. Nous nous engageons alors dans une régression à l'infini où la différence naturelle des grandeurs achève de se perdre. Dans l'une et l'autre hypothèses, la grandeur n'est plus

qu'une apparence : elle est l'aspect sous lequel nous nous représentons, soit un certain nombre de minima, soit un nombre infini de trajets indéfiniment décomposables. En assimilant la grandeur à un trajet, nous nous sommes condamnés à ne plus voir en elle que le phénomène d'une réalité qui doit nécessairement nous échapper si nous persistons dans notre attitude, c'est-à-dire en somme si nous restons logiques avec nous-mêmes.

Les arguments de Zénon montrent que, du moment où l'on entreprend d'expliquer la grandeur par la composition, quelle que soit la solution que l'on adopte, le mouvement, à son tour, devrait être mis au rang des illusions. Si l'on se refuse à admettre la diversité primitive des grandeurs développées par le mouvement, en l'espèce les pas d'Achille et ceux de la tortue, il n'y a pas de raison pour qu'elle se retrouve dans les produits de leur décomposition à l'infini. Achille ne rejoindra jamais la tortue parce qu'il lui faut effectuer le *même* trajet infini qu'elle. Si, au contraire, nous supposons que la grandeur est formée de minima indivisibles, il faudra établir une correspondance entre le mobile et ces éléments de grandeur et, puisque ceux-ci sont en nombre fini, le mobile sera en tels d'entre eux et non en tels autres : or, là où il est, il ne se meut pas, puisqu'il y est, et, là où il n'est pas, il ne se meut pas, puisqu'il n'y est pas : la flèche restera donc attachée à ces éléments de grandeur dont nous avons doublé son vol et s'immobilisera à les occuper. Les deux conclusions répugnent au sens commun, mais elles sont inévitables dès que l'on substitue aux grandeurs diverses du mouvement des trajets composés.

Le point essentiel est, en effet, cette substitution à la grandeur immédiate de quelque chose d'autre qu'elle-même. On le voit bien par l'exemple de la mesure qui requiert toujours un appareil extérieur ; mais justement

on peut se demander, d'abord, si cet appareil est toujours nécessaire et, en outre, si dans son application même il ne nous révèle pas la réalité de la grandeur, sous-jacente aux symboles qu'il met en œuvre.

Fermons les yeux et laissons-nous aller au rythme intérieur de la marche : ces pas que nous créons tour à tour sont égaux ou inégaux dans leur étendue comme dans leur durée ; mais où est le mètre avec lequel nous les aurions mesurés ? Quel est l'objet extérieur que nous pourrions leur appliquer, puisque, hors de leur contraste immédiat, ils s'effacent en d'indistinctes images ? Nous n'avons rien ici à leur substituer puisque, privés par hypothèse de toute représentation visible, nous ne pouvons par ailleurs accomplir à la fois deux trajets diversement articulés. Leur grandeur se pose sur la direction par le seul fait de l'élan qui nous a entraînés d'un appui à l'autre, elle n'est pas rapportée à un canevas métrique préalable et elle ne peut davantage être l'objet d'une mesure ultérieure, sinon par les vestiges qu'elle aura laissés sur un sol étranger. Dès qu'on se replace dans l'intimité du mouvement, on s'interdit par là même de juger de sa grandeur à la manière d'une donnée qui peut être recouverte par d'autres données. La grandeur retrouve l'unité qu'elle tient de la relation entre l'appui et l'élan, de sorte que chacune de ses variantes se présente elle-même comme un tout indivis dont la valeur est semblable au contraste irréductible de deux qualités entre elles.

Il existe donc au moins une sorte de grandeurs qui, n'étant pas immédiatement soumises aux opérations de mesure, ne peuvent être réduites à un trajet composé : ce sont celles que nous posons par nos propres actes. Mais, même lorsqu'il s'agit d'objets donnés, la grandeur intervient toujours à la fois comme la condition de l'opération de mesure et comme un résidu impossible à éliminer.

Le choix de toute unité de mesure est un acte par lequel nous prenons parti au sujet de la grandeur avant l'opération même de la mesure. L'unité de mesure n'est donc pas construite comme un trajet à partir de grandeurs plus petites, ce sont ces grandeurs qui sont calculées à partir de l'unité. On dira qu'une fois constituée l'échelle des mesures, peu importe que nous prenions telle ou telle d'entre elles comme unité ; mais la question est justement de savoir comment ladite échelle a été obtenue. Or la nécessité d'adopter une certaine grandeur avant de songer à la composer ou à la décomposer semble bien prouver que la grandeur a d'abord été appréhendée comme un tout simple et sans parties.

D'un autre côté, si l'on se place au point de vue de l'objet mesuré, comme toute mesure a un caractère approximatif, il restera toujours un excès ou un défaut qui ne pourra être actuellement mesuré, mais dont la grandeur cependant ne saurait être nulle. Tandis que la grandeur mesurante et la grandeur mesurée s'étaient développées jusque-là comme deux trajets également scandés, l'excès est exactement semblable à un pas supplémentaire, inégal aux pas précédents, et qui vient rompre la concordance des deux rythmes. Puisque, par définition, la mesure ne peut plus jouer ici, il reste seulement que cette inégalité soit appréciée par comparaison directe entre la grandeur mesurante et la grandeur mesurée, prises chacune en leur simplicité, de même qu'un danseur juge le faux-pas qu'il vient de faire et qui a brisé son accord avec son partenaire. Comme le premier acte de la mesure impliquait une position de la grandeur indivise, son dernier acte nous met en présence d'une différence entre les composantes ultimes des deux trajets mesurant et mesuré, sans que cette différence elle-même puisse être expliquée par appel à un nouveau canevas métrique.

Lorsqu'on fait intervenir le langage, il est vrai, ce caractère original de la grandeur, qui apparaît dans le choix de l'unité de mesure ou dans le reste inanalysé de l'opération de mesure, se perd au profit de l'ordre qui existe entre les divers degrés de la grandeur. Les signes vocaux, n'ayant par eux-mêmes aucune grandeur qui leur soit propre, ne peuvent désigner que cet ordre : comme nous l'avons noté, pourvu que les rapports énoncés se conservassent, ils s'appliqueraient sans changement à un système de grandeurs uniformément réduites ou augmentées. De là naissent les deux fictions contraires d'un macrocosme et d'un microcosme qui reproduiraient dans le même ordre le monde donné, l'un en miniature, l'autre en agrandissement. La grandeur du monde offert à l'intuition ne serait qu'un aspect subjectif, variable comme celui des images visuelles qui grossissent ou diminuent suivant l'éloignement.

L'observation plus attentive de la réalité a fait justice de ces fictions verbales : pour qu'une réduction ou une augmentation des grandeurs fût sans effet sur le monde, il faudrait qu'elle atteignît simultanément toutes les variables de l'expérience et qu'il y eût un parallélisme rigoureux entre les transformations spatiales et les transformations qualitatives. Or un tel parallélisme ne peut être posé en principe : certaines qualités se conservent malgré le changement de grandeur, d'autres subissent une altération qui peut aller jusqu'à leur complet évanouissement. On sait, par exemple, que la densité d'un métal restant constante, certaines constructions, possibles à une échelle déterminée, ne le sont plus à une autre échelle (1). Les grandes révolutions contempo-

(1) Cf. l'exemple rapporté par M. Bachelard, *Essai sur la connaissance approchée*, p. 88 et la conclusion qu'en tire l'auteur, p. 89 : « Nous devons donc résister à l'entraînement de l'esprit mathématique qui vit tout entier au milieu de la relation. La quantité existe avant sa mesure. Le réel, le fait,

raines de la physique ont été dues justement à ce que les lois établies pour un certain ordre de grandeurs se sont révélées inapplicables à d'autres ordres de grandeurs. On en a conclu à la faillite de notre temps et de notre espace : il serait plus exact de dire d'une certaine traduction verbale du temps et de l'espace où l'on avait tenu pour négligeables les effets de la grandeur prise comme telle et où l'on s'était contenté de noter l'ordre de ses variations. Mais notre espace et notre temps comportent indéniablement grandeur et durée et il est naturel que l'abstraction violente dont ils avaient été l'objet s'avère à la longue insoutenable. L'insuccès final des géométries qui éliminent l'expérience de la grandeur, telle qu'elle apparaît dans nos mouvements, tend seulement à prouver la convenance de cette expérience avec l'ensemble du réel.

La grandeur, en effet, est originairement posée par nos actes. Or nous ne pouvons considérer la grandeur de nos mouvements comme une simple apparence, car de quoi serait-elle l'apparence ? c'est elle, au contraire, qui fixe la valeur d'apparence des autres grandeurs qui dépendent du point de vue sous lequel on les envisage. A moins d'assimiler faussement nos actes à des données visibles, on ne saurait découvrir le sujet par rapport

sont des complexes toujours mal définis de grandeurs et de qualités. Il ne va pas de soi qu'on puisse en toutes circonstances, toucher aux unes sans toucher aux autres. Pour être légitime, le raisonnement sur l'homogénéité et la similitude suppose que tous les caractères, sans exception, se laissent multiplier suivant la même règle, en conservant les mêmes rapports mutuels. Or nous avons essayé de montrer dans notre première partie que chaque qualité réclamait des règles d'addition spéciale. Il faudrait au surplus que les formules de dimension fussent complètes. Mais ces formules ne sauraient symboliser qu'un point de vue. Une amplification qui réussit ne prouve donc finalement qu'une chose : l'homogénéité de nos formules, la justesse de nos déductions formelles. Nous pouvons amplifier nos cadres *a priori*. Quant au réel, sa grandeur fait partie intégrante de son objectivité. »

auquel ils pourraient être autres qu'ils ne sont, tandis qu'une fois appliqués à des objets sensibles, ils permettent de regarder comme une suite de représentations les aspects divers que ces objets pourront offrir selon la distance. Une philosophie qui mettrait sur le même pied ces actes et ces données sous la commune dénomination d'apparence, s'interdirait par là même de comprendre le sens des mots qu'elle emploie, car, si tout est apparence, rien n'est apparence.

C'est de cette grandeur directement présentée dans le mouvement que nous allons à sa représentation sensible. L'examen de la vision nous montre cette filiation. La grandeur visible, en effet, ne dépend pas seulement de l'action des rayons lumineux sur la rétine, mais aussi du mécanisme de la prospection, c'est-à-dire de la distance à laquelle la vision s'opère. Or, si la grandeur des images lumineuses projetées sur la rétine diminue avec la distance de leur source, inversement la prospection a pour effet d'accroître la grandeur de l'image perçue en raison directe de la distance de fixation, ainsi qu'on peut le voir par l'exemple des images consécutives, qui subissent un grossissement suivant la distance du fond sur lequel elles se projettent, et par celui des objets astronomiques, comme la lune, qui paraissent plus grands à l'horizon qu'au zénith, bien que leur image lumineuse reste à peu près semblable dans les deux cas (1). De là, d'abord, l'agrandissement de l'objet visible par rapport à l'image rétinienne et, d'autre part, une sorte de

(1) Cf. Mlle Renée Déjean, *La Perception visuelle*. Paris, Alcan, 1926, p. 98. « La grandeur de l'image n'est pas exclusivement déterminée par la grandeur de l'impression rétinienne ou par l'angle visuel sous lequel nous voyons l'image puisque à une même impression rétinienne peuvent correspondre dans le cas des images consécutives conditionnées par une même impression et dans le cas des impressions rétiniennes relativement invariables, des grandeurs de l'image variables suivant la distance à laquelle nous fixons. »

compensation qui a pour résultat d'assurer entre certaines limites la constance de la grandeur effectivement perçue. La grandeur visible n'est donc pas une pure donnée, elle procède d'un acte de représentation qui paraît avoir pour fin de la mettre en rapport avec d'autres grandeurs que celles de l'excitation, c'est-à-dire avec les grandeurs développées par notre mouvement. La naissance de la grandeur apparente ne peut être comprise que si l'on se réfère à la grandeur même des actes que la perception doit régler.

L'existence d'une représentation de la grandeur nous permet à son tour de comprendre qu'à la grandeur effective, posée par un acte simple, se substituent d'autres grandeurs, susceptibles d'être décomposées par un nouveau mouvement. C'est sur de telles grandeurs que porte la dialectique de Zénon, lequel considère toujours, non les mouvements, mais leur trace dans un espace donné.

Considérons, par exemple, l'argument de la flèche. Toute sa force réside dans cette supposition que, là où elle est, la flèche ne se meut pas. Mais qu'est-ce qu'être *là* ? Si nous nous référons à l'expérience de notre propre mouvement, nous dirons que nous sommes là où nous nous appuyons, où nous prenons position. Mais sommes-nous tout entiers là où nous nous appuyons ? Non, car nous sommes aussi cet élan qui s'écarte de l'appui ou s'en approche, mais se trouve toujours ailleurs. Notre être ne coïncide pas avec sa position. Or, s'il est vrai que, là où je m'appuie, en cette jambe que je raidis, je ne puis me mouvoir, en revanche, mon mouvement peut très bien se développer en dehors de ce *là* où je suis provisoirement attaché. C'est ainsi que se déroule la grandeur, laquelle est seulement limitée par la position, mais ne se confond pas avec celle-ci, car elle est liée au déplacement qui s'opère hors de cette position.

Or la perception du mouvement de la flèche s'effectue suivant un mécanisme analogue : nous suivons des yeux le déplacement de cette flèche à partir d'une certaine position en des bonds d'amplitude variable qui correspondent aux pas de la progression et dont la grandeur nous apparaît actuellement indivise. Mais, si nous substituons à ce mouvement naturellement perçu la représentation de sa trajectoire, nous pourrions multiplier les positions intermédiaires et diviser ces bonds en des grandeurs de plus en plus petites. A la limite de l'opération, la flèche coïncidera avec ses positions et puisque, par définition, elle ne se meut pas en celles-ci, il faudra que la flèche s'immobilise à les occuper. L'artifice essentiel de l'argument consiste donc à vider le mouvement de sa grandeur effective afin d'amener la flèche à coïncider avec sa propre position. Mais cet artifice n'est applicable qu'à la condition d'opérer sur une représentation de la grandeur qui se prête à une décomposition autre que celle de la perception actuelle. La position immobile que nous attribuons à la flèche n'est pas objet d'expérience : c'est une hypothèse dont on ne saurait rien tirer quant au contenu effectif de la perception.

L'argument d'Achille repose sur un raisonnement inverse de celui qui intervient dans l'argument de la flèche. Celui-ci visait à établir l'impossibilité du mouvement en supprimant le jeu normal du mobile à partir de sa position et en réduisant le mouvement à la fixité de cette dernière : l'argument d'Achille suppose, au contraire, qu'il n'y a plus de position où le mobile reste pendant qu'il effectue son déplacement. Toute sa force réside, en effet, dans cette hypothèse qu'au moment où Achille atteint l'endroit où se trouvait la tortue, celle-ci n'y est déjà plus : si courts que soient les intervalles qui séparaient les deux coureurs et le temps mis

par Achille à les franchir, la tortue en a profité pour se dérober à la poursuite. Mais il est bien clair que, dans ce raisonnement, on ne tient compte ni de la grandeur de la tortue, ni du temps pendant lequel la tortue se déplace sur les pattes qui lui servent d'appui. Or ni ce temps, ni cette grandeur ne sont réductibles à volonté : pendant que la tortue portera péniblement sa carapace en avant, ses pattes resteront attachées au sol, et Achille pourra en profiter pour la dépasser de son élan. L'artifice du paradoxe zénonien a consisté à remplacer les trajets des deux coureurs par une progression décroissante unique dont Achille et la tortue parcourent successivement les termes un par un avec un temps de retard qui ne peut jamais être rattrapé ; mais cette représentation est purement verbale : elle implique, en effet, que les deux coureurs se réduisent à deux points mathématiques, toujours distincts l'un de l'autre si petit que soit leur intervalle. Or où trouver dans le corps de la tortue un tel point toujours en mouvement ? La tortue ne coïncide pas avec son élan, elle demeure en des positions à partir desquelles se développe la grandeur de son mouvement, mais où elle peut être rejointe par Achille.

L'argumentation de Zénon cependant ne se borne pas à interdire aux coureurs de se rattraper, elle prétend encore les empêcher de partir. Dans ce nouveau développement du paradoxe, la notion de position va intervenir, mais comme il s'agira d'une position fictive qui ne peut être assignée, le mouvement encore une fois s'avérera impossible. En effet, suivant Zénon, pour franchir un intervalle quelconque, il faut d'abord franchir un premier intervalle intermédiaire ; or, pour ce faire, il faut avoir franchi un autre intervalle plus petit et ainsi à l'infini, puisque l'intervalle est infiniment divisible ; donc les coureurs n'arriveront jamais à prendre leur départ. Mais qu'est-ce que franchir un intervalle ? c'est

prendre position au delà de lui : j'aurai franchi le ruisseau lorsque je me retrouverai les deux pieds sur son autre rive. Nous sommes donc conduits à supposer que, pour franchir un intervalle quelconque, nous sommes obligés de prendre une position intermédiaire. Et, comme cette position intermédiaire recule indéfiniment à mesure que le raisonnement nous pousse à considérer des intervalles plus petits, on en déduit que le mouvement est impossible. Le paradoxe consiste à admettre la nécessité d'une position, mais, en quelque sorte, à mobiliser celle-ci pour en faire le terme d'un trajet *régressif* infini.

Comme on le voit maintenant, le postulat est précisément cette nécessité d'une position intermédiaire. Or, dès que l'on donne au mot position son sens plein, l'exigence apparaît insoutenable : pour franchir le ruisseau je n'ai pas besoin de poser mon pied dans l'eau, car j'ai *déjà* une position, et, pour peu que je calcule bien mon élan, l'amplitude de mon mouvement sera telle que je pourrai franchir l'intervalle d'un coup. A plus forte raison d'Achille aux pieds légers. L'astuce de Zénon a été d'introduire subrepticement dans sa course une position que celle-ci ne comportait pas, comme une note malencontreuse que l'on glisserait dans une mélodie et qui en gâterait tout l'effet. Mais, de même que le musicien n'est pas contraint de parcourir une à une toutes les notes du clavier, le coureur n'a pas de raison de se poser en toutes les positions possibles qu'un observateur étranger peut discerner sur la piste qu'il suit. Le coureur, en effet, ne se représente pas son mouvement, il l'accomplit et il n'a cure des possibilités que peut offrir la représentation de la grandeur : comme son acte ne se règle pas sur elles, les difficultés qu'elles soulèvent n'intéressent pas le mouvement qu'il effectue, pas plus du reste que le mouvement que nous percevons.

D'une façon générale, on le voit, les paradoxes de

Zénon mettent à profit la marge qui existe entre la présentation du mouvement et sa représentation. Dans le mouvement effectif, tel que je l'accomplis ou le perçois, les différents aspects de la grandeur sont déterminés par l'expérience ; je vois le lieu où le coureur pose son pied, et l'ampleur de la foulée. Mais, dans la représentation, ces aspects peuvent être isolés les uns des autres, une décomposition artificielle se substitue à leur liaison primitive et, du coup, le déplacement devient impossible. Si l'on se réfère, en effet, à la façon dont nous avons introduit la grandeur, on constate que l'argumentation de Zénon fait intervenir successivement les différents aspects de cette notion : tantôt on feint de réduire la grandeur du mouvement à la position qui en marque le commencement : là où elle est, la flèche ne se meut pas ; tantôt, au contraire, on considère uniquement l'élan qui déroule la grandeur : la tortue n'attendra jamais Achille sur la même position ; tantôt enfin, profitant de ce que la position qui termine la grandeur est souvent une position intermédiaire dans un trajet plus vaste, on posera en règle la nécessité d'une position intermédiaire et on oubliera que la position initiale suffit au déploiement de la grandeur. La permanence du visible ou encore l'indifférence de la voix à la grandeur spatiale permettent de combiner des trajets artificiels qui se substituent aux mouvements réels et les rendraient impossibles si les mobiles devaient s'astreindre à les suivre. Il est significatif cependant de voir que tous ces trajets, progression uniforme, décroissante ou croissante, sont toujours conçus par analogie avec notre propre progression. Aussi bien, quel que soit l'espace que l'on considère, on le trouvera, comme elle, fait de positions et d'intervalles : nous avons fourni le modèle et c'est celui-ci qui détermine le caractère représentatif de tout l'espace donné dans le sensible.

La solution des paradoxes de Zénon à laquelle nous aboutissons s'inspire de la solution bergsonienne, en ce qu'elle repose sur la distinction entre l'expérience directe du mouvement et une certaine représentation visible ou verbale qui lui a été substituée par artifice. Mais, à la différence de l'interprétation bergsonienne, elle n'implique aucune séparation entre l'espace et le temps : le mouvement ne se réduit pas à un flux temporel de qualités, il comporte un parcours effectif de l'espace, parce que, d'une position à l'autre, une grandeur réelle a été parcourue et que cette notion de grandeur ne peut être éliminée du mouvement au profit d'une représentation qui n'en retiendrait que tel ou tel aspect arbitrairement isolé. L'organisation dynamique de la grandeur, avec les positions qui la déterminent et l'élan qui les rejoint les unes aux autres, est antérieure aux qualités qui l'illustrent et, bien loin qu'il faille chercher en celles-ci l'intériorité du mouvement, ce sont elles, au contraire, qui permettent de transformer la grandeur en représentation et qui donnent par là naissance aux paradoxes dont leur considération, suivant M. Bergson, devrait nous affranchir.

La distinction entre la grandeur spatiale et la grandeur temporelle ne saurait dépendre d'un isolement préalable de l'espace et du temps : elle tient au jeu réciproque dont elles sont susceptibles à l'intérieur des liens qui les unissent ; on doit les regarder comme des variables liées, qui ne peuvent jamais être données l'une hors de l'autre, mais qui ne se développent pas nécessairement dans le même sens et suivant le même rapport. Le passage du mouvement vers l'*extus* à un mouvement vers l'*intus*, la diversité des vitesses, condition nécessaire de notre maîtrise, attestent suffisamment l'originalité de l'espace et du temps l'un par rapport à l'autre, sans qu'il soit besoin d'établir une

antithèse factice entre ces deux notions. Il est vrai que la représentation de l'espace, et, en particulier, sa représentation visible, a pour effet d'accuser son contraste avec le temps, parce que, nos actions réelles étant sous-entendues, elle semble réduire l'espace à l'immobilité d'un pur spectacle ; mais il suffit d'observer l'échelonnement des objets sur la perspective pour se rendre compte qu'il s'agit seulement d'une différence entre la vitesse quasi instantanée du regard et celle des mouvements effectifs de notre corps : la représentation visible est imprégnée de durée, car, sans cette dernière, elle perdrait l'ordre qui la distingue et qui, seul, assure son efficacité pratique. La représentation demeure une imitation de l'action et, par suite, elle ne peut dissoudre les liens que celle-ci a noués entre le temps et l'espace. Cependant, comme l'action, à son tour, reçoit sa signification de la situation de conscience à laquelle elle répond, elle devra se plier aux conditions d'une recherche qui, en raison même de son incertitude, ne peut se poursuivre sur un mode uniforme et qui doit normalement se terminer par un passage de l'absence à la présence. Or ce sont ces conditions qui déterminent la complexité de l'espace par rapport au temps, en dehors de toute intervention des qualités. Une grandeur temporelle pure serait un abstrait étranger à nos besoins effectifs, comme du reste une grandeur spatiale pure : par contre, la diversité des relations qu'elles soutiennent entre elles épouse les vicissitudes de la recherche et répond à sa destination même dans notre existence.

CONCLUSION

A l'origine de l'espace, on trouve le partage initial qui a séparé notre vie des objets auxquels elle est suspendue : les sentiments d'inquiétude, les aspirations

plus ou moins vagues, les joies de la rencontre et de l'intimité ne sont pas des impressions dérivées par rapport à une représentation préalable de l'espace, ils sont au principe même de celui-ci, car il n'y a d'espace que pour un être capable de ressentir le vide des objets absents et de goûter les bienfaits de leur présence retrouvée.

L'erreur des philosophies qui commencent l'exposition de l'espace en introduisant d'emblée un donné sensible quelconque a été justement de méconnaître cette attache profonde de l'étendue à notre nature la plus primitive. Elles sont obligées, en effet, de chercher la source de l'extériorité dans l'action d'une force étrangère à laquelle se rapporte l'apparition de ce donné, qu'il s'agisse seulement d'une résistance brute ou des modalités plus nuancées de la pression tactile. Or la résistance étrangère aussi bien que la donnée tactile ne peuvent avoir que le caractère d'une limite apportée à l'étendue, et celle-ci, par conséquent, précède cette rencontre sensible. Dès lors, il faut remonter au delà de la sensation jusqu'à l'activité qu'elle a pour mission d'éclairer et, plus loin encore, jusqu'au besoin que cette activité tend à satisfaire. De ce point de vue nouveau, on aperçoit pourquoi toute étendue se dispose autour d'une présence subjective, dont le vide appelle les objets qui doivent la combler, avant même que ceux-ci ne lui soient effectivement donnés, et l'on comprend aussi que les échanges à établir entre ceux-ci et celle-là doivent déterminer le sens des mouvements qui constitueront l'étendue. Avant d'être un objet de contemplation, l'espace est le champ d'une existence tour à tour privée et apaisée.

L'apparition du mouvement a pour effet de changer la présence générale et vide, impliquée dans le besoin, en une présence *actuelle*, qui formera désormais le centre du monde perçu, c'est-à-dire de cette portion du sensible

qui est en relation directe avec nos actes et réagit à notre approche comme à notre éloignement. L'appui que nous sommes obligés de prendre pour nous déplacer détermine l'origine de l'étendue et les mouvements inverses que nous accomplissons, en usant de lui, soit pour nous porter vers les choses, soit pour les porter en nous, définissent les deux sens de cette étendue : *extus* et *intus*, relation que l'analyse régressive de l'espace retrouve au terme de toutes ses démarches comme la plus simple de toutes celles que nous pouvons discerner dans la constitution de cette notion. Ainsi, d'une part, l'interprétation en termes d'appui et d'élan du fait primitif biranien permet de restituer à l'effort son efficacité et d'expliquer le déploiement analogue de l'espace et du temps, et cependant, d'autre part, la subordination de l'effort au besoin rend compte du renversement de sens par lequel l'espace manifeste son originalité à l'égard du temps qui a servi à le former. Du fait que nous ne nous déplaçons pas tout entiers, mais seulement à partir d'une position qui subsiste, il est naturel que nous ayons conscience de l'étendue parcourue ; du fait que le mouvement peut être inversé, cette étendue apparaît comme une variable distincte au sein même du déplacement. Ramenés à leur première origine dynamique, l'espace et le temps cessent de s'opposer en une antithèse artificielle : l'espace peut tenir son ordre du temps, comme l'ont cru Kant et Maine de Biran, tandis que le temps, de son côté, reçoit du mouvement un sens dont la clarté s'évanouissait dans le contraste incertain du souvenir et de la perception.

C'est dans le cadre primitif de cette double détermination de l'*intus* et de l'*extus* que s'insère la suite des démarches que nous accomplissons pour aller à la recherche d'un objet qui, par définition, ne saurait être immédiatement donné : la sollicitation de l'aliment

absent explique, en effet, comment l'expansion et la contraction globales s'analysent en des tensions et extensions variées, qui deviennent le principe original des différentes directions de l'étendue avant que celles-ci, par une opération symbolique, aient été réduites à de simples dimensions généralement distinctes. L'architecture naturelle du mouvement volontaire permet ensuite de comprendre comment chacune de ces directions se développe conformément à ce schème de l'ordre dont Leibnitz avait justement souligné l'importance dans la constitution de l'espace, quoiqu'il n'eût pas clairement aperçu le caractère dérivé de l'ordre par rapport aux déterminations premières de l'*intus* et de l'*extus*. Ramenées à ce schème de l'ordre, les notions comparatives d'intériorité et d'extériorité, auxquelles on avait attribué à tort une valeur primitive et dont on avait cherché l'origine dans la rencontre de tel ou tel sensible, retrouvent leur place normale dans la suite logique de l'espace et, en même temps, elles prennent une portée beaucoup plus générale, puisque, n'étant pas tirées d'un sens particulier, elles peuvent s'appliquer à tous les sensibles et même aux systèmes artificiels dont l'emploi du nombre favorise la naissance. Le mécanisme de la *progression* rend compte à la fois de l'organisation spontanée de l'étendue sensible et de sa reconstruction méthodique à l'aide de symboles appropriés.

Toutefois l'étendue ne saurait se réduire à l'ordre des positions que nous déterminons en elle et il faut toujours tenir compte de la grandeur des intervalles qui les séparent. Ces grandeurs sont posées en leur diversité originale par l'acte du mouvement et l'analyse même de celui-ci, en nous ramenant à la considération de la position concrète, nous interdit d'en faire le seul élément de la grandeur, car, de toute évidence, la position ne peut

qu'être le point de départ ou d'arrivée du mouvement et celui-ci la déborde toujours de quelque manière. Par contre, dans la représentation de l'étendue, comme du reste dans la prévision du temps, il se produit un amenuisement de l'intervalle : en dehors de la zone restreinte où la vision, par exemple, concorde avec l'étendue dynamique, les différences de degré dans la qualité n'ont plus qu'une valeur indicative. Il en est de même de l'expression numérique de l'étendue, car le nombre ne désigne immédiatement que les articulations de l'étendue et la grandeur reste sous-entendue : d'où la généralité des formules mathématiques, mais inversement les difficultés qui se présentent lorsque, par le choix d'une unité de mesure convenable, il faut réintroduire la grandeur réelle. Les paradoxes de Zénon, qui reposent sur l'élimination de la grandeur par l'artifice de la représentation verbale, montrent que la réalité du mouvement et la diversité de ses formes seraient compromises si l'espace était réduit à un pur ordre de positions.

En réalité l'appareil mathématique n'a d'application qu'autant que la grandeur est rétablie au sein des déterminations qui l'encadrent, dans un effort d'approximation dont la difficulté est le signe même de la réalité de la grandeur. On ne peut pas plus éliminer l'étendue que la durée, et l'analogie de structure qui existe à cet égard entre le temps et l'espace confirme la liaison de ces deux notions, tout en ménageant leur originalité, telle qu'elle se manifeste par la diversité des vitesses.

La considération du mouvement volontaire, lorsqu'on replace celui-ci dans la perspective de la situation originaire de la conscience et que l'on rectifie la traduction proposée par Maine de Biran, nous conduit donc à une interprétation d'ensemble de l'étendue dynamique. Elle nous permet, en effet, de ressaisir l'enchaînement

des déterminations spatiales dans leur complexité croissante depuis l'opposition primitive de l'*intus* et de l'*extus* jusqu'à la coordination des grandeurs suivant des directions variées. Elle nous explique ainsi comment le système des sites, centré autour du corps propre, précède en droit la position du sensible et elle justifie par là le résultat auquel nous avait mené l'analyse, lorsque nous avons constaté l'indépendance de l'étendue à l'égard des objets qui l'occupent et la dualité nécessaire entre le réseau des sites et les qualités qui l'illustrent. Enfin, en faisant de l'étendue une création de l'activité, elle nous prépare à comprendre que la science, par un retour aux actes générateurs de l'ordre spatial, puisse, non seulement reconstruire les espaces donnés dans l'intuition, mais encore former de toutes pièces des mondes nouveaux qui dépassent les ressources de celle-ci.

Il est du reste un art grâce auquel il nous est loisible d'assister à cette création dynamique de l'étendue. Sur le thème d'une recherche fictive et par allusion à un désir voilé, la danse déroule dans une perpétuelle efflorescence de formes la suite des actes qui ont donné naissance à l'étendue. Fondée sur une alliance du temps et de l'espace que consomme le double enchantement des sons et des couleurs, elle nous donne l'idée de mouvements plus purs et plus parfaits que les nôtres, parce que, plus rigoureusement analysés, ils s'enchaînent en des démarches toujours lisibles, où la netteté des appuis le dispute à l'aisance des détentes et des envols. D'où la beauté de ces simples progressions, dociles aux sons modulés, les mêmes et, à chaque pas, changeantes. A quoi il faut ajouter l'épanouissement des corps qui s'ouvrent en corolles, les reprises et les marches inversées, les détours, les rondes et festons, les élévations sereines et ce repliement dernier, recueil de l'être en lui-même pour une joie intérieurement goûtée : tous mouvements que la

danse nous offre en miroir de nos propres puissances, seulement promues à une liberté supérieure.

C'est sur la trame dessinée par nos mouvements que se posent les diverses qualités sensibles : en effet, tandis que les actes constitutifs du système des sites pouvaient être saisis et décrits en dehors des qualités sensibles, celles-ci ne peuvent être appréhendées que dans l'espace et, par conséquent, elles supposent l'activité qu'elles sont destinées à éclairer. L'ordre exige donc que l'étude du système des sites précède celle des différentes étendues sensibles, faute de quoi on ne pourrait expliquer l'homogénéité de l'espace par rapport à la diversité de ses aspects concrets. Si l'on objecte que les démarches par nous décrites ne sauraient se concevoir sans un objet qui leur donne un but et que, par suite, le sensible serait la raison d'être de l'activité, il suffira d'observer que la notion d'objet précède en droit l'apparition des qualités sensibles, car, tel qu'il est impliqué dans le besoin, l'objet n'est pas encore donné, ce pourquoi justement il doit être recherché. L'analyse de la situation originaire de la conscience, en nous obligeant à dépouiller l'objet absent des qualités dont il se revêt à l'ordinaire, nous permet d'en faire sans contradiction la fin d'un ensemble d'actes antérieurs au sensible et, par conséquent, de poser l'étendue dynamique avant l'étendue sensible.

Une fois admis que les qualités rapportées aux objets nous apparaissent dans la perspective créée par le déploiement de l'activité, on conçoit qu'elles puissent soutenir des relations variées avec le système des sites. D'une part, en tant qu'elles se rattachent à des objets qui ne dépendent pas immédiatement de notre action, les qualités pourront occuper des sites variables suivant les mouvements qui les affectent ou que nous opérons

nous-mêmes ; mais, d'autre part, en tant qu'elles s'appliquent sur l'étendue dynamique, les différentes qualités d'une même classe devront occuper des lieux différents. Ainsi se formeront les divers champs sensibles, tels que le champ visuel, le champ tactile, etc., chacun de ces derniers étant défini par l'ensemble des qualités d'un même genre qui sont perçues à la fois sous cette condition d'occuper des lieux différents.

Cependant chaque sens nous représente l'étendue sous un mode qui lui est propre. La couleur ne nous apparaît pas au même lieu que la saveur, puisqu'elle est perçue à distance et, par ailleurs, resserrée dans les bornes de la figure, elle se présente dans l'étendue sous une forme différente du son qui jaillit et se répand hors de sa source. L'analyse nous permet de préciser cette structure spatiale de chaque sens et d'en dresser le tableau comparatif : dès lors, on aperçoit la possibilité de définir la qualité sensible autrement qu'en faisant appel à son intuition, par l'ensemble des relations originales qu'elle soutient avec le système des sites. La qualité n'est pas indifférente ou opposée à l'espace, elle implique dans sa compréhension l'étendue dynamique qui la précède dans l'ordre de complexité croissante des notions.

A leur tour, les qualités sensibles adaptées à l'étendue commanderont sa perception : comme le peintre se prend à l'illusion qu'il a créée, nous nous laissons conduire par la représentation à laquelle notre activité a donné naissance. On sait que certains dispositifs qualitatifs entraînent automatiquement telle ou telle perception spatiale, comme si les relations spatiales s'étaient incorporées à leur matière sensible et subsistaient indépendamment de nous, à la manière de l'œuvre qui subsiste aux puissances dont elle tient sa forme. Si l'on se réfère à la signification primitive de ces notions de

matière et de forme, que l'*Esthétique* kantienne a invoquées, non sans raison, pour rendre compte de l'étendue du sensible, on verra, en effet, que le rôle de la matière est de fixer la forme qui lui a été imposée, mais, par là même, de l'affranchir dans une certaine mesure de l'activité qui l'a façonnée. Les qualités ne sont pas les phénomènes subjectifs d'une étendue étrangère au moi, elles opèrent bien plutôt la transposition de nos actes en des données où ils se reflètent.

Désormais l'objet absent auquel s'attache le désir entrainera avec lui les qualités dont il s'est revêtu et la figure spatiale sous laquelle elles se sont offertes à nous ; et, de notre part, nous nous transporterons à sa suite, suspendus au mirage qu'il fait naître devant nous. La présence, qui s'était actualisée par le mouvement, se détache du site où nous avons pris position, elle devient une *présence imaginaire* à des spectacles antérieurement perçus ou d'avance évoqués. A l'étendue sensible s'ajouteront les visions disparues, non point comme un simple prolongement de la perspective actuelle, mais comme des tous rapportés chacun à un centre propre. Il n'y a plus dans notre conscience une étendue unique, dont le corps agissant était le principe générateur, une pluralité de mondes s'ébauchent en nous, comme si notre présence pouvait se multiplier. Tel est l'Espace, comparable en cela au Temps qui, lui aussi, comportait, en dehors du système de l'actualité, d'autres systèmes imaginaires, perdus dans l'immensité de l'esprit. Mais, de cet Espace, il n'y a plus d'intuition cohérente, car les étendues qu'il embrasse ne s'accordent plus exactement entre elles : pas plus que la vision panoramique prise d'un sommet ne contient en elle les images recueillies au cours de notre cheminement, nous ne saurions rassembler sous une seule perspective les mondes qui habitent dans notre mémoire. Seule une symbolique appropriée pourra

nouer entre eux des liens qu'aucune contemplation n'aurait pu atteindre. Reprenant à pied d'œuvre l'opération spontanée en vertu de laquelle les actes s'étaient fixés dans le sensible, elle nous permettra par la voie des signes de proposer aux autres consciences un univers où chacune pourra définir sa propre position et échanger avec nous son expérience. Dans sa plus haute complexité, l'Espace est consubstantiel au verbe par lequel il se crée en s'exprimant.

CONCLUSION

I

Toute entreprise philosophique a son point de départ dans une certaine zone d'évidence, aisément accessible, et où il semble qu'un accord de principe entre les divers esprits puisse se faire sans difficulté. Il faut sans doute que le philosophe accepte de prendre la responsabilité de ces affirmations initiales ; mais, d'ordinaire, cette responsabilité se borne à renouveler son adhésion à des propositions qui ont déjà reçu l'approbation générale. Sa tâche propre, et aussi le risque assumé par lui, commencent au moment où il se propose de porter la lumière au delà de cette région médiane de nos connaissances, vers les sous-entendus de la pensée. Il est alors amené à quitter ce domaine d'évidence commune pour s'engager sur un terrain nouveau et, par là même, il dessine un certain mouvement de pensée qui obéit à la loi temporelle du discours et doit se développer suivant un ordre régulier.

Les affirmations qui lui ont servi de base provisoire sont, en effet, d'une complexité plus ou moins grande, et il est rare qu'en prenant contact avec une question, nous tombions sur des notions qui soient par elles-mêmes premières, c'est-à-dire qui doivent être placées avant les autres à raison de leur simplicité. Il y a lieu, au contraire, de présumer que les relations logiquement les plus primitives se présenteront à la réflexion sous des formes enveloppées ou à titre de cas particuliers dans des expériences dont la vivacité nous dissimulera la complication relative. C'est ainsi, par exemple, que la division nous apparaît comme un des caractères fondamentaux

de l'étendue parce que, le plus souvent, nous songeons à une étendue revêtue de qualités, telle que l'étendue visible ; ou bien encore on définira l'objet comme une résistance étrangère, sans se demander s'il n'y aurait pas des objets qui nous fussent naturellement, sinon donnés, du moins proposés avant la rencontre de la résistance. Il importe donc de faire un effort d'analyse pour restituer l'enchaînement des notions suivant leur ordre véritable de simplicité ou de complexité relatives.

Cette méthode, dont Descartes a fixé les principes et que Condillac et Maine de Biran ont appliquée à la psychologie, ne se recommande pas seulement d'une tradition particulièrement féconde : en nous astreignant à une suite de démarches rigoureusement définies, elle nous oblige à développer le contenu des notions et à ne point nous contenter d'un facile appel à l'intuition ou encore de tel ou tel trait, choisi au hasard d'une formule. Sans doute cette méthode n'a point de vertu prophétique : un moment de la description n'entraîne pas nécessairement le suivant, comme Hamelin le pensait de la méthode d'opposition. Mais on peut se demander s'il existe en général un mécanisme spirituel qui permette d'enrichir une notion suivant un procédé uniforme. La contrariété, dont Hamelin a fait l'usage que l'on sait, n'a point l'évidence qu'il lui prêtait et, érigée en principe de recherche, elle conduit souvent à établir des oppositions artificielles qui nous masquent l'enchaînement véritable des notions. L'espace, par exemple, n'est pas le contraire du temps, car les mouvements qui le définissent et qui lui confèrent son ordre sont eux-mêmes temporels, et la qualité n'est pas non plus le contraire de la composition spatiale, car toute qualité se caractérise justement par la particularité de sa structure spatio-temporelle. Même dans son domaine origi-

naire, qui est évidemment celui de la qualité, la contrariété n'a point toujours la clarté que l'on est porté à lui attribuer : dans nombre de cas, la position des contraires qualitatifs dépend bien moins d'une antithèse originaire que des médiations que l'on peut découvrir entre eux, comme on peut le voir par l'exemple des couleurs, où les couleurs mères n'apparaissent comme telles que par les transitions qui les rejoignent les unes aux autres. Par contre, l'analyse cartésienne, qui ne nourrit point l'ambition d'engendrer les notions par la seule vertu d'une formule, doit nous révéler la complexité véritable de ces thèmes de l'espace, du temps et de la qualité, que l'on appauvrit en les réduisant à leurs oppositions. En nous faisant découvrir le progrès au cours duquel ils se constituent, elle nous garde de croire que les mots désignent des réalités simples que l'on puisse épuiser d'une rapide définition. Elle est le véritable instrument de la connaissance parce que, seule, elle est assez souple pour permettre une correspondance suivie entre la réalité décrite et la description par laquelle nous en prenons effectivement possession.

En outre, liée à son appareil expressif, l'analyse est naturellement tournée vers les autres consciences auxquelles elle propose le résultat de son effort, car, si une intuition globale est nécessairement incommunicable, elle s'opère suivant un rythme capable d'entraîner l'adhésion d'autrui. De même que la description de la qualité n'a pu s'effectuer que par la considération de l'ordre, c'est-à-dire par une analyse progressive, on peut penser que la description de la vie intérieure n'a chance de produire un accord que par l'ordre qu'elle observera dans l'exposition. On ne saurait nous demander de partager d'emblée les sentiments complexes qu'inspire à chacun la fuite du temps ; mais, à la question précise de savoir sur quelle expérience se fonde le sens du temps, ou bien

d'où lui viennent ses articulations, comment il se fait qu'il y ait dans le temps une présence actuelle et des présences imaginaires, il est loisible d'apporter des réponses sur lesquelles chacun peut s'engager en connaissance de cause. Sans doute le discours ne saurait se flatter de la précision que comporte l'appareil mathématique ; mais l'expérience psychologique ne répond avec sûreté qu'aux questions suffisamment circonscrites et, seule, l'analyse est capable de formuler celles-ci avec la netteté voulue pour provoquer l'adhésion ou la contradiction. Que l'on n'accuse point ici l'imperfection du langage : la connaissance n'a lieu que par lui, car elle ne consiste jamais en une identification avec l'objet connu, mais dans la correspondance systématique entre le décrit et la description, et dans l'appel implicite que cette dernière adresse aux autres consciences. L'analyse, et c'est là que réside sa force, suppose toujours la collaboration dont elle nous offre le moyen.

Le présent essai a été l'application de cette méthode à l'étude des formes élémentaires de la vie psychologique. Sans espérer atteindre du premier coup une relation simple, nous sommes partis de la constatation banale que, parmi les membres d'un groupe, en plus des différences de lieu et de qualité qui les distinguent, chacun d'eux se juge en possession d'une expérience singulière qui lui permet de dire *Je* et par là de s'opposer à tout le reste du groupe. Il ne nous est pas possible de savoir si cette expérience se répète en chacun des membres du groupe ; mais nous observons qu'au moment où il affirme qu'il la possède, chaque sujet déclare qu'il ne peut la découvrir qu'en lui-même. Nous nous entendons, par conséquent, sur le fait qu'il existe un contraste entre des objets ouverts à tous et, d'autre part, une certaine expérience cachée qui a pour caractère d'apparaître

unique au regard de qui la possède. Sans doute la notion de moi ne se réduit pas à cette expérience, puisqu'aussi bien nous n'avons pu engager conversation que grâce à un ensemble de distinctions entre nos diverses personnes; mais, pour l'un d'entre nous, au moins, ces distinctions se prolongent en une intériorité qu'il est seul à pouvoir explorer.

Je suis donc un personnage assez complexe puisque je suis à la fois l'acteur d'une comédie sociale et le spectateur qui prête l'oreille à un *a parte* que les autres membres de la troupe ont renoncé à entendre. Sur le plan même du discours commun, l'analyse s'amorce par la reconnaissance de la dualité entre le *Je* qui parle et l'expérience qu'il invoque pour justifier son opposition à autrui. Reste à savoir si elle pourra trouver un fait simple qui serve de pendant intérieur au *Je* extérieur dont le groupe a admis l'existence.

Maine de Biran, qui avait posé cette question du *moi* avec une parfaite clarté, jugea que le sentiment de l'effort était justement la réalité cachée à laquelle chacun faisait allusion lorsqu'il parlait à la première personne. De fait, si l'on se refuse à admettre que le moi se confonde avec l'unité d'une expérience où il est lui-même partie, il faut reconnaître que Maine de Biran donnait par là un contenu effectif à la notion de *moi*, puisque, par son contraste avec le donné sensible et par son lien avec un sujet unique, le sentiment de l'effort répond bien aux conditions qu'un commun accord assigne au phénomène qui doit distinguer le moi des autres sujets. Toutefois l'exigence de l'analyse ne nous permettait pas de nous arrêter à la position biranienne, car l'activité, d'ordinaire, n'a point le caractère gratuit que le philosophe était incliné à lui prêter dans une construction intellectuelle : le mouvement procède d'une situation qui lui est logiquement antérieure ou, pour

employer le langage aristotélicien, il émane d'une puissance qui le précède.

C'est en effet à une notion assez comparable à celle de la puissance aristotélicienne que nous conduit l'analyse de la situation originaire de la conscience, à condition bien entendu de ne point faire de la puissance le double inutile d'un mouvement présent, verbalement projeté dans le passé. Comme nous le confirme l'observation extérieure, la conscience s'éveille par le sentiment d'une absence, elle se caractérise par le manque d'un certain objet qui lui est, en un sens, nécessaire, puisque, s'il lui était refusé, elle périrait avec l'être qui la supporte. Or la puissance, en son acception originaire, paraît bien n'être autre chose que ce vide orienté vers l'objet qui doit le combler et, à ce titre, elle répond à une expérience qui ne cesse de se renouveler en chacun de nous et que traduisent au dehors toutes les démarches de la recherche. C'est seulement si l'on prétendait ramener toute la vie psychologique à un flux de qualités sensibles que l'on pourrait nier l'existence de la puissance; mais il est évident que la notion de donné ne peut être dans notre expérience qu'une notion dérivée, puisque les actes mêmes de la recherche, en lesquels on reconnaît la manifestation la plus patente de la conscience, n'auraient point de sens si leur objet nous était déjà donné. La puissance ne peut être une chose, car elle se définit essentiellement par le manque d'une chose. Mais précisément le contraste qui existe entre les objets donnés et le sentiment d'indigence où nous laisse leur absence nous avertit que nous atteignons ici un état constitutif du moi, car il n'y a qu'en nous-mêmes que nous puissions éprouver un tel vide, tandis qu'autour de nous, êtres et choses ne nous apparaissent que comme ils sont et ne nous révèlent point immédiatement ce qui leur fait défaut.

Ainsi le *moi* n'est d'abord qu'une présence tournée vers une absence. Antérieurement à l'apparition du sensible et même au fait primitif biranien, il fallait placer cette relation, la plus simple que nous connaissions et, en même temps, la moins générale, au moins dans le champ de notre expérience, puisque c'est grâce à elle que nous prenons conscience de la singularité de notre existence.

Mais, lorsqu'on envisage le fait du mouvement dans la perspective de cette situation originaire de la conscience, il n'est plus possible de se contenter de l'interprétation qu'en donnait Maine de Biran : un effort qui d'emblée buterait contre la résistance n'aurait aucune efficacité pratique et ne répondrait nullement aux exigences du besoin ; il faut lui restituer la mobilité afin qu'il puisse se tourner vers les objets que nous recherchons, et, par conséquent, la résistance doit être surmontée, la masse organique ébranlée et emportée par l'élan que nous lui communiquons. Cependant aucun mouvement ne saurait se réduire à un élan pur : pour nous déplacer il est nécessaire que nous prenions appui soit sur un objet extérieur, soit sur une partie quelconque du corps. L'effort ici ne se heurte pas à la résistance, mais, au contraire, il l'utilise pour la dépasser, comme on peut le voir par l'exemple de la marche et, en général, de tous les mouvements volontaires. Il existe donc un repère intérieur du mouvement, qui se signale à la conscience par la nature même de l'acte qui le pose, et qui nous permet d'apprécier sans ambiguïté notre déplacement — comme il convient du reste à notre situation, car il est évident que la recherche perdrait son caractère même de recherche si, conformément à la seule apparence visible, les choses venaient à nous, et non nous aux choses.

Dès lors, tandis que les objets matériels, soumis à la loi de relativité, se transportent en bloc sous l'action de la force qui leur est présentement appliquée, l'être conscient se divise avec lui-même et progresse par la combinaison harmonieuse des appuis et des élans vers des objets qui ne sont pas là — comme ceux qui déclenchent le mouvement matériel — mais dont l'absence exerce sa sollicitation sur la conscience, seule capable de s'apercevoir qu'ils nous font défaut. Le mouvement ainsi conçu relève doublement du moi, d'abord parce qu'il répond à un besoin qui ne peut être ressenti qu'en nous et qu'il doit tendre à satisfaire, et ensuite parce que, en raison même de la diversité de l'appui et de l'élan, le déplacement possède un caractère absolu et témoigne de notre part une initiative soustraite à toutes les équivoques du mouvement sensible. L'enchaînement du fait primitif et de la situation où la conscience s'éveille permet de donner à la notion de moi une cohérence qu'elle ne pouvait avoir dans l'interprétation biranienne, où l'effort était coupé de ses liens naturels avec le besoin et se figeait dans une opposition stérile à la résistance.

La relation d'appui à élan, en laquelle s'actualise la présence impliquée dans le besoin, nous apparaissait donc comme la traduction la plus fidèle de l'expérience que nous faisons de notre propre activité ; mais, conformément à l'esprit de l'analyse cartésienne, elle ne pouvait justifier de son importance que par l'ensemble des implications dont elle était susceptible. Comme Maine de Biran l'avait tenté pour les sensations, il fallait retrouver les caractères de l'activité dans toutes les opérations psychologiques et vérifier à propos de chacune si l'interprétation que nous avons adoptée s'accordait avec les constatations que nous pouvions faire à leur niveau.

A cet égard, le génie de Kant avait déjà clairement aperçu le rôle que l'activité du sujet assumait dans la constitution du monde sensible, puisque c'est à elle qu'il ramenait l'origine des formes de l'espace et du temps ; mais, comme ces formes étaient engagées dans le sensible, elles devaient nécessairement présenter un caractère intuitif qui rendait difficile, sinon impossible, leur analyse exacte. Elles n'étaient aperçues que sous leur aspect le plus complexe, sans que l'on pût procéder à leur décomposition : l'activité du sujet apparaissait comme une présupposition idéale qui ne pouvait être appuyée d'aucune expérience directe. La méthode biranienne qui, au contraire, tend à une décomposition effective, c'est-à-dire à une abstraction réelle du sensible, permettait sans doute de pousser plus loin l'inspection de ces formes, et certaines suggestions du philosophe semblaient aller dans ce sens, bien qu'il n'en eût pas lui-même tiré tout le parti qu'on pouvait espérer. Il était nécessaire de s'attaquer directement à la complexité de l'espace et du temps si l'on voulait à la fois suivre ces notions dans leur genèse et établir leur lien avec le fait primitif, convenablement rectifié dans son interprétation.

Nous étions ainsi conduits à nous interroger sur le développement logique de l'espace et du temps, et à chercher les relations simples qui sont à leur source, afin de montrer comment elles se sont progressivement compliquées. Il nous est apparu alors que la première question que l'on devait se poser à leur égard portait sur leur *sens*, le sens du passé à l'avenir pour le temps, le double sens *intus* et *extus* pour l'espace, notions que l'on peut regarder, au sens cartésien du mot, comme les véritables natures simples du temps et de l'espace, car, quelles que soient les transformations que subissent

ceux-ci, on retrouve toujours cette considération primordiale du sens, qu'il s'agisse du temps scientifique ou des systèmes d'équations qui représentent l'espace par l'emploi de nombres positifs ou négatifs. Il nous a donc paru que l'ordre exigeait que cet aspect du temps et de l'espace fût expressément distingué d'autres aspects qui ont visiblement un caractère de complexité supérieure, comme l'antériorité et la postériorité, ou encore l'extériorité et l'intériorité, lesquelles présupposent l'existence d'un sens par rapport auquel s'opère la comparaison qu'elles impliquent.

Il fallait donc rechercher sur quelles expériences reposent ces notions de sens. En ce qui concerne le temps, les philosophies qui font surtout appel au sensible immédiatement donné avaient été amenées à envisager d'abord le passage de la sensation à l'image, puis à invoquer l'existence de séries régulières pour opérer la transposition des images passées à l'avenir. Il s'ensuivait que l'avenir devait être déterminé, puisque les éléments dont on le constituait étaient empruntés à une expérience donnée et irréformable, et que le mécanisme même de la transposition exigeait la régularité des séries reportées vers l'avenir. Or, sans parler des conséquences morales que comportait une telle conception, il était impossible de concilier cette détermination de l'avenir avec les nécessités d'une recherche dont l'objet, étant absent par hypothèse, ne peut être découvert par aucun procédé mécanique : même dans les formes les plus humbles de la vie, l'avenir ne peut être qu'invention, découverte de quelque chose ou de quelque être qui ne sont pas donnés par eux-mêmes. D'un autre côté, la relation de la sensation à l'image n'a pas de sens temporel univoque, car l'image, toujours flottante, ne s'offre pas nécessairement à nous comme appartenant au passé : elle glisse du passé à l'avenir suivant la perspective sous

laquelle on l'envisage et, par suite, on ne peut tirer de son expérience ambiguë la notion d'un sens du temps. Le sensible, aussi bien la sensation que l'image, ne permettait pas à lui seul de poser la relation primordiale du temps, il était nécessaire de se tourner vers une expérience qui ne prêtât pas aux équivoques dont il est naturellement susceptible.

Il en était de même à l'égard de l'espace, car l'espace, en son acception la plus courante, est un champ vide qui n'est pas occupé par les objets sensibles et dont les déterminations, telles que l'avant, l'arrière, le droit et le gauche, restent toujours indépendantes des objets auxquelles elles s'appliquent, puisque le moindre déplacement des choses ou de nous-mêmes suffit à changer leur relation aux données sensibles. C'est seulement par suite d'un renversement de l'ordre naturel qui régit le développement de la notion d'espace, et à la condition de faire de l'extériorité le caractère primitif de l'étendue, que l'on a pu être conduit à chercher dans une rencontre sensible, comme celle de la résistance extérieure, ou encore celle de la surface visible, le point de départ de l'étendue. Lorsqu'on place le double sens *intus* et *extus* de celle-ci à l'origine même de la notion, il n'est plus possible d'invoquer l'existence d'un donné pour en rendre compte, il faut ici encore remonter à un acte capable d'expliquer l'homogénéité de l'espace sous la diversité de ses apparences sensibles.

Nous avons tenté de montrer que notre interprétation du fait primitif comme relation d'appui à élan permettait peut-être de répondre aux questions suscitées par l'analyse de ces notions d'espace et de temps. Les termes de passé et d'avenir, qui ont trait aux effets de notre déplacement sur le monde visible, c'est-à-dire aux images qui viennent à nous ou qui passent, sup-

posent préalablement notre mouvement, et c'est en lui que nous pouvons saisir la véritable genèse du temps, dont ces images ne nous apportent qu'une illustration extérieure. La diversité de l'appui et de l'élan et leur solidarité expliquent le sens du temps et la continuité que l'on peut observer en lui, puisque l'appui se prolonge pendant le cours du mouvement et représente son élément de persistance, tandis que l'élan marque la part nécessaire de la nouveauté et de l'invention. On conçoit ainsi que, dans le temps, il n'y ait pas seulement des termes discrets, mais passage de l'un à l'autre, l'un durant encore tandis que l'autre se développe ; et, d'autre part, on voit aussi que l'avenir ne se réduit pas aux choses qui doivent arriver, et qu'il implique un élément de création qu'aucune prévision ne peut anticiper.

Cependant, comme, par ailleurs, le mouvement reste subordonné à la situation originaire de la conscience et qu'il doit avoir pour effet de convertir une absence en présence par la consommation, il faut que le mouvement par lequel nous nous portons vers les choses (*extus*) puisse se renverser en un mouvement de sens contraire par lequel elles soient portées en nous (*inlus*) pour la satisfaction du besoin. Ainsi le sens temporel se dédouble en deux sens spatiaux qui marquent la complexité de l'espace par rapport au temps, sans qu'il soit nécessaire d'instituer entre ces deux notions une antithèse factice qui rendrait incompréhensibles leurs liens réciproques.

En effet, les divers mouvements en lesquels se spécifient l'expansion et la contraction primitives et qui sont à l'origine des directions variées de l'espace offrent une articulation semblable à celle du temps. De même que la continuité du temps est coupée par les instants qui la déterminent, celle de l'espace est jalonnée par les positions qui délimitent les intervalles spatiaux. Or

l'instant aussi bien que la position se réfèrent tous deux à un acte d'appui nouveau, commandé par la constitution même de notre corps, laquelle ne lui permet en tous sens que des extensions limitées. La structure naturelle du mouvement propre, tel que nous l'accomplissons, implique un aspect statique, puisque le mouvement n'est apprécié que par rapport à des appuis qui doivent se renouveler indéfiniment et c'est cet aspect statique, opposé au dynamisme de l'élan, qui explique la combinaison des intervalles de durée et d'étendue avec les termes qui permettent de les définir. De là procède l'ordre du temps et de l'espace, car l'ordre se caractérise par la position d'un terme intermédiaire au sein d'un développement quelconque et il a son modèle dans le mécanisme même de notre progression. Sans doute, l'ordre est postérieur au sens du temps, comme aux deux sens *exlus* et *intus* de l'espace, car il suppose un renouvellement de l'appui ; mais il prend sa source dans le mouvement que nous opérons, et c'est pourquoi il est commun à l'espace et au temps et assure leur symbolisation réciproque, soit que nous décrivions l'espace par un discours temporel, soit, au contraire, que nous représentions le temps par un parcours spatial.

L'apparition de l'ordre a pour effet de déterminer les grandeurs spatiales et temporelles dans leur relation réciproque, puisqu'il faut bien qu'une double limite ait été tracée dans le temps et dans l'espace pour que nous puissions parler de ces grandeurs. En cherchant dans le mouvement volontaire, convenablement interprété, l'origine du temps et de l'espace, nous étions conduits à admettre que la durée est inséparable de l'étendue, comme Kant l'a soutenu dans la *Réfutation de l'idéalisme*. Mais, en même temps, la nécessité pour le vivant de garder la maîtrise du mouvement implique la possi-

bilité de faire varier les composantes de celui-ci indépendamment l'une de l'autre. Le changement de vitesse, qui est indispensable dans une recherche dont l'objet n'est pas donné, pourra s'obtenir soit par l'allongement ou le raccourcissement de l'unité spatiale, soit par la précipitation ou le ralentissement de la cadence qui agissent sur la grandeur de l'unité temporelle. La diversité de ces deux méthodes, entre lesquelles l'activité exerce son choix, est le fondement de la diversité des grandeurs spatiales et temporelles, même antérieurement à leur manifestation sensible, bien que, par la suite, l'illustration de la durée et de l'étendue par des qualités différentes, telles que les sons et les couleurs, achève d'opérer la distinction entre les deux ordres de grandeur. Le langage, qui consacre cette différence par des signes appropriés, reprend et accuse cette divergence dans l'expression sensible, mais il s'inspire toujours en dernière analyse du pouvoir que nous possédons de changer à notre gré la valeur de l'unité temporelle ou spatiale à l'intérieur de chaque unité de mouvement. Il est donc inutile, pour expliquer prétendument la durée ou l'étendue, de surajouter à l'articulation naturelle du temps et de l'espace une nouvelle articulation grâce à laquelle elles se réduiraient à un nombre d'instants ou de positions intermédiaires. Ce temps ou cet espace seconds que l'on invoque auraient eux-mêmes leur durée et leur étendue propres, et ils ne feraient que soulever une question subsidiaire de correspondance, comme on peut le voir dans l'opération de mesure. Celle-ci ne nous dispense jamais de choisir une unité de grandeur effective et, par surcroît, elle exige une approximation dont les progrès seraient inexplicables si la grandeur se ramenait d'emblée au nombre des unités que nous discernons en elle. La grandeur, qui donne son sens à la mesure, lui est nécessairement antérieure et elle tient son originalité

du contraste même qui existe entre les positions et l'élan par lequel nous passons de l'une à l'autre.

Ainsi se forme ce que nous avons appelé le système de l'actualité parce qu'il comprend à la fois le temps et le lieu où nous agissons et parce que ses caractères sont déterminés par la nature même de notre action. Mais l'apparition du sensible a pour effet d'incorporer l'ensemble des relations déterminées par notre mouvement à une *matière* qui subsiste au déploiement de notre effort sous la forme d'images. Attirées par l'objet absent du désir autour duquel elles se groupent, ces images se déplacent hors du cercle de l'actualité et elles suscitent en face d'elles une présence imaginaire, dont l'existence nous est attestée par certaines formes du langage comme l'imparfait français. D'où la naissance de systèmes inactuels, tantôt projetés dans le passé, tantôt projetés dans l'avenir, et qui forment par eux-mêmes des tous centrés autour d'une certaine présence. Il n'y a donc point d'intuition cohérente de l'ensemble du temps et de l'espace, comme si nous pouvions les embrasser dans une seule vision panoramique : au monde de l'actualité se surajoute une pluralité de mondes imaginaires qui ne peuvent être raccordés au premier que par un appareil symbolique. Il s'ensuit que la notion de présence n'est pas univoque, puisqu'il existe à côté de la présence actuelle, soulignée par notre mouvement, une présence au passé et une présence à l'avenir qui dépendent des états profonds du désir, aspiration ou regret, et qui confirment ainsi, à leur manière, la distinction que nous avons établie entre la situation originaire de la conscience et le fait primitif biranien.

Peut-être, en effet, nous sera-t-il permis de croire que la possibilité de suivre l'enchaînement de notions aussi

importantes que celles de temps et d'espace à partir des relations de présence à absence et d'appui à élan apporte en faveur de celles-ci une justification qui leur prête une valeur supérieure à celle de simples intuitions personnelles. La méthode analytique, en nous imposant de suivre l'ordre de développement des notions, nous a conduits à poser un certain nombre de questions relatives au sens, à l'articulation ou à la grandeur de l'espace et du temps, et il nous est apparu qu'à propos de chacune d'elles, il était vain de faire appel à l'expérience d'un donné sensible quelconque et qu'il fallait remonter aux sources profondes de notre être, soit aux états du besoin, soit à l'activité destinée à le satisfaire. Cette part secrète de notre existence, dont le langage commun nous invitait à tenir compte dans la constitution du *moi*, s'avère comme la clef des opérations intellectuelles qui ont abouti à l'élaboration du temps et de l'espace. Ces notions, telles qu'elles se manifestent en des discours acceptés de tous, sous-entendent une vie que chacun de nous porte en lui cachée et où elles trouvent leur raison d'être.

II

Notre analyse peut donc être regardée comme une reprise de la tentative biranienne qui visait à isoler dans le contenu de la conscience un fait privilégié, directement imputable au moi, puis à en étudier les implications successives. Nous nous sommes bornés à rechercher si ce fait primitif n'avait pas son origine dans une situation antérieure et, d'autre part, si, par sa nature, il n'était pas susceptible d'éclairer la constitution du temps et de l'espace. Mais nous sommes restés fidèles au principe de l'analyse biranienne, qui était de faire abstraction aussi rigoureusement que possible des éléments sensibles qui interviennent dans toutes les opérations

effectives de la conscience. Toutefois, en réfléchissant sur le sens même du travail auquel nous nous sommes livrés, nous sommes obligés de constater que la connaissance de ces faits d'intimité est inséparable de l'appareil qui nous a permis de les exprimer, car, sans le langage qui accompagne toutes les démarches de l'analyse, celle-ci serait sans doute impraticable. Or ce langage auquel nous sommes contraints de recourir est lui-même composé d'éléments sensibles qui, par destination, sont offerts à tous et ne sauraient être considérés comme un trésor privé dont nous serions seuls à disposer. Il s'ensuit que nous n'arrivons à prendre contact avec nous-mêmes que par l'effort de l'expression et en nous proposant pour ainsi dire dans le sensible, nécessité qui est d'autant plus frappante que nous nous étions assigné comme but de séparer l'activité des images sensibles au sein desquelles elle nous apparaît. La méthode de décomposition qui tend à rompre le lien naturel entre l'activité et le sensible n'y réussit qu'en lui en substituant un nouveau, qui est seulement d'une généralité supérieure.

Mais cette nécessité dont nous faisons ici l'épreuve paradoxale nous ouvre un jour sur la nature de la connaissance. S'il est vrai que nous n'avons pu connaître la nature de notre activité que par un discours qui la reflète dans le sensible, on peut présumer qu'aucune réalité n'est connue en elle seule : elle ne l'est que par sa relation avec un appareil représentatif où elle trouve son expression, comme un corps chimique qui n'existerait pas à l'état libre ; mais dont nous mettrions la présence en évidence en le faisant entrer dans des combinaisons variées. La connaissance se surajoute à certains existants et elle consiste à les engager dans un système où ils apparaissent comme les parties d'un tout, car elle n'a lieu que par la relation du signe à la chose signifiée.

Or ce principe, que nous pouvons vérifier à l'étage d'une connaissance qui est notre œuvre propre, doit sans doute s'appliquer à la connaissance spontanée qui précède les opérations de l'intelligence réfléchie. Il nous faut donc revenir sur l'abstraction que nous avons systématiquement pratiquée et montrer comment l'activité supporte le sensible et, grâce à lui, se trouve engagée dans une connaissance effective.

Considérons par exemple le monde visible. Sa caractéristique la plus frappante est la distinction entre les surfaces perçues et un milieu vide qu'elles délimitent. En quel sens pouvons-nous dire que nous connaissons ce monde visible ? A ne considérer que ces images, il faut bien avouer que nous n'observons rien en elles qui nous autorise à dire *nous*, car l'image même de mon corps, envisagée d'un point de vue purement contemplatif, n'offre rien qui la distingue radicalement de l'image des autres personnes. Le *nous* qui connaît le visible n'est pas lui-même un objet visible. Mais précisément la distinction des surfaces opaques et du milieu vide demande à être interprétée, et elle ne saurait l'être que par référence à une activité qui tantôt trouve devant elle une carrière libre, tantôt se heurte à des obstacles qui l'arrêtent ou la détournent. La connaissance que nous appelons *nôtre* consiste donc en cette relation que nous établissons entre des images et le mouvement qui pourrait se produire au milieu d'elles. Réciproquement le mouvement que j'accomplis se traduit dans le monde visible par un déplacement de l'image de mon corps par rapport à celle des autres objets qui peuplent le champ de ma perception. Si cette représentation était abolie, il ne resterait sans doute de mon effort qu'un sentiment confus, dont on peut même se demander s'il parviendrait à la conscience : au contraire, du fait de l'association spontanée du mouvement interne à ce jeu

d'images naît une connaissance véritable, en ce sens que l'ordre de ma progression s'accompagne d'une suite de changements qui sont eux-mêmes ordonnés ; car, par exemple, les variations de la distance entre mon corps et les objets qui me servent de but se déroulent parallèlement au trajet que j'accomplis. Ni le spectacle du visible, ni mon mouvement ne se suffisent donc à eux-mêmes, ils sont connus grâce à leur relation réciproque de signe à chose signifiée, le signe réclamant une interprétation qu'il ne peut tenir de lui-même, le mouvement demandant à être représenté en des images qui ne sont plus elles-mêmes des forces motrices.

Le mécanisme de cette connaissance sensible resterait sans doute incompréhensible s'il ne fallait considérer ici que le sujet qui agit et le sensible où son action apparaît. Mais le monde visible ne se réduit évidemment pas à l'image de mon corps enveloppé d'un champ vide, il comporte également d'autres objets qui sont le but de ma recherche. Or, de ces objets, nous avons déjà eu l'occasion d'observer que leur nature première n'était point d'ordre visible, car ce n'est sans doute point par leur couleur ou par leur forme, prises en elles-mêmes, qu'ils solliciteraient l'intérêt vital. En son fond, l'objet est d'abord l'objet du besoin, il est ce qui me fait défaut, ce que je cherche à travers les vicissitudes de la déception jusqu'à la rencontre qui me satisfait. Mais connaissons-nous un objet lorsqu'il en est encore à ce stade primitif où nous en ressentons seulement l'absence ? Constaté qu'il n'est pas là suffit-il à nous en donner une idée ? N'est-ce pas même le défaut de connaissance qui cause pour une part notre inquiétude ? Au contraire, à partir du moment où l'objet du besoin a trouvé son répondant sensible, nous disons que nous savons ce qui nous manque, nous entrons dans la phase de la connaissance. Là encore, il a fallu qu'à la chose s'associe désormais un

signe qui nous la représente. Lorsqu'on examine d'un peu près la constitution des qualités sensibles, on ne peut échapper à cette hypothèse, que confirment du reste tous les faits de langage, c'est que les qualités sensibles ne subsistent point par elles-mêmes, comme les données d'une contemplation idéale : elles qualifient des choses dont l'essence profonde doit être de satisfaire à un besoin de notre être. L'objet n'est pas un groupement de qualités opéré après coup sur des éléments préalablement fournis ; en réalité, il précède et commande la manifestation sensible par laquelle nous le connaissons. Le sensible, comme l'a montré M. Pradines en ses admirables études sur *La Philosophie de la Sensation*, n'est pas un terme premier à partir duquel l'intelligence s'exercerait, il est déjà lui-même une œuvre de l'intelligence, car, seule, cette dernière est capable de lire en lui les signes d'une autre réalité que lui-même.

Mais, si nous rapprochons cette constatation de celle que nous avons faite précédemment à propos de l'activité, on voit que le sensible constitue entre le sujet de l'action et l'objet du besoin une sorte de terrain commun où ils viennent se projeter tous deux dans l'égalité d'une même représentation. Si l'objet du besoin n'était pas représenté, sa rencontre demeurerait toujours un fait de hasard, l'expérience passée resterait inutilisable, et il faudrait indéfiniment nous contenter d'une simple méthode d'essais successifs, tandis que son apparition dans le sensible permet de déployer une activité éclairée qui bénéficie de toutes les ressources de la mémoire. Mais, à leur tour, perception et prévision ne nous serviraient de rien si le point d'application de notre effort ne figurait pas lui-même dans le sensible, si nous ne coïncidions pas avec l'image de notre corps. Une représentation visible dont le corps propre serait absent serait aussi inutilisable qu'une carte où l'on ne saurait pas

faire le point. Il faut donc que l'opération de la connaissance intervienne aussi bien pour nous représenter l'objet que pour nous figurer le sujet, et ce, grâce à un troisième terme qui ne soit lui-même ni le sujet, ni l'objet, mais un intermédiaire entre eux. Réciproquement du reste ce troisième terme, en l'espèce le sensible, ne pourra lui-même être connu que par référence à l'activité qui se reflète en lui ou à l'objet qui constitue la fin suprême de cette activité, car autrement il resterait comme une lettre morte, dépourvue de toute signification. C'est pourquoi un phénoménisme rigoureux, qui supprimerait toute relation du sensible à autre chose que lui-même, répugnera toujours à la pensée commune : ainsi que le langage nous force à l'avouer, il priverait le sensible de ce qui le rend tel, c'est-à-dire de son sens même.

La connaissance sensible implique donc l'action du sujet à titre d'élément nécessaire ; mais elle ne saurait être elle-même assimilée à une action du sujet : elle est bien plutôt la représentation de celle-ci dans un langage commun au sujet et à l'objet. Si, en effet, l'origine des cadres spatiaux et temporels de la perception doit être recherchée dans le mouvement que nous produisons, d'une part, l'apparition d'un objet quelconque à l'intérieur de ces cadres ne dépend pas de nous et, d'autre part, le lien qui unit notre mouvement à un déplacement sensible est également hors de nos prises. Or c'est précisément dans cette apparition du sujet simultanément à celle des objets que réside l'essentiel de la connaissance, en tant que relation de signe à chose signifiée. La connaissance étend donc sa juridiction sur le sujet, non point pour le convertir paradoxalement en objet, mais parce que l'aperception de la position qu'il occupe est inséparable du spectacle qui s'offre à lui. Si, pour rappeler une objection humoristique, on prétend qu'il est aussi impossible à la connaissance de se retourner contre

le sujet qu'à un observateur placé à la fenêtre de se voir passer lui-même dans la rue, nous répondrons qu'en effet, la place de cet observateur n'est pas dans la rue, mais qu'aussi bien, s'il ne s'apercevait pas lui-même à la fenêtre, le tableau qu'il perçoit n'aurait plus de sens, puis que ce tableau serait privé de la perspective qui en est la condition. D'une façon plus générale, le caractère personnel de la connaissance sensible découle de cette position que nous sommes obligés d'adopter en face du monde, mais il s'effacerait si cette position se dérobaît aux prises de la connaissance.

Pouvons-nous généraliser ces observations tirées de l'analyse de la sensation et les étendre à la connaissance réfléchie dont le langage est l'instrument ?

A coup sûr la part de l'activité est beaucoup plus grande dans une connaissance qui s'ajoute au monde donné et qui le double d'un système expressif entièrement nouveau, dont la disposition, sinon la matière, est notre œuvre propre. Mais, si cette connaissance implique nécessairement une action émanée de nous, il ne s'ensuit pas qu'elle se réduise à celle-ci, puisqu'elle vise à exprimer la nature d'un monde donné. On peut le voir par l'exemple des symbolismes spatiaux qui se proposent de traduire la constitution d'une série qualitative : lorsque, par une convention évidemment arbitraire, nous avons fixé la place de deux des termes de cette série, celle de tout troisième terme nous est imposée en vertu d'une contrainte devant laquelle nous n'avons qu'à nous incliner. L'appareil représentatif que nous aurons construit sera d'autant plus délicat et sensible qu'il permettra mieux à ces différences qualitatives de s'exprimer ; mais il est aisé de voir que ce n'est plus une action de notre part qui détermine ici la connais-

sance, bien que celle-ci eût été sans doute impossible sans l'opération où elle s'accomplit.

Mais, si la connaissance n'a pas le caractère d'une action de sens unique allant du sujet à l'objet, rien ne s'oppose à ce qu'elle enveloppe le sujet grâce auquel elle se réalise, et même, pour assurer sa régularité, comme tout à l'heure celle de nos démarches dans le monde, il faut bien qu'elle s'accompagne d'une aperception de ses opérations. Dans l'exemple cité, l'acte par lequel je construis le symbolisme expressif doit m'être lui-même manifeste, si je veux pouvoir le guider sur les propriétés de la qualité qu'il vise à représenter. Aussi le symbole spatial en lequel se concrétise la connaissance a-t-il, comme le sensible, un double sens, puisqu'il exprime à la fois l'ordre de la qualité et l'ordre de ma propre opération, rapprochés l'un de l'autre grâce au caractère sensible de ce terme commun où ils se conjoignent. De même que la vision faisait apparaître la position du sujet au milieu du spectacle visible, la connaissance réfléchie implique la conscience du sujet et de son activité.

Dira-t-on que cette connaissance du sujet requiert un nouveau sujet pour lequel le premier se présenterait comme un objet ? Mais l'analyse de la vision nous a montré que cette nécessité ne s'imposait nullement : le sujet est connu comme tel sans transposition en un objet qui ne serait plus lui et il n'est pas nécessaire d'instituer pour l'apercevoir un nouveau sujet qui en soit distinct. En réalité, le *je* qui connaît, en l'espèce celui qui dispose le symbole expressif, est le même que celui qui s'apparaît connaissant, c'est-à-dire qui découvre son action dans ce symbole, faute de quoi la conscience ne servirait plus de rien puisqu'elle ne pourrait plus guider l'activité du premier.

Le but de l'analyse philosophique est de dégager

cette activité du corps sensible particulier auquel elle adhère et, par un discours approprié, de lui en substituer un nouveau qui permette de la saisir dans toute sa généralité. Déjà, à propos des différents sens, Maine de Biran avait tenté de montrer que la perception de l'activité du moi, telle qu'elle est sous-entendue dans la vision, l'audition ou l'olfaction, était la raison pour laquelle le moi se considérait comme le sujet de la connaissance sensible. Mais l'interprétation qu'il avait donnée du fait primitif ne prêtait guère à une assimilation entre le sujet de l'effort et le sujet de la connaissance, puisqu'il n'était pas possible d'établir un passage entre l'effort heurté à la résistance et les cadres de l'espace et du temps qui supportent tout l'édifice du monde sensible, et où la réflexion philosophique cependant avait déjà discerné la part de l'activité du sujet. *A fortiori* en allait-il de même des opérations plus complexes de l'intelligence réfléchie ; malgré les essais du philosophe pour tirer du phénomène de l'effort le principe de causalité, on n'apercevait pas de lien entre le fait primitif et l'ensemble des relations dont l'établissement est le but de la connaissance scientifique.

Il nous a semblé, au contraire, que l'interprétation du mouvement volontaire comme relation d'appui à élan permettait un passage au temps et à l'espace qui expliquait l'attribution au moi de la connaissance sensible. Mais la solution proposée avait une portée plus générale : si, en effet, on nous accorde que la notion d'ordre a sa source dans la nature de notre progression et dans la nécessité de reprendre indéfiniment appui au cours du mouvement, il ne sera peut-être pas téméraire de croire que cette forme d'activité, si humble soit-elle, est le véritable modèle de toutes les démarches de la pensée, puisque la notion d'ordre a toujours été

reconnue depuis Descartes comme la clef de toutes les opérations de l'intelligence.

Toute connaissance du monde physique, en effet, débute par une ordination des différentes qualités sensibles (1), ce qui suppose de notre part la construction, elle-même ordonnée, d'un appareil expressif destiné à mettre en lumière leur propriété fondamentale de pouvoir être rangées en séries. Les critiques dont ce travail préliminaire a été l'objet et qui tendaient à en faire ressortir le caractère artificiel ont été faussées par la confusion entre la mesure et l'ordonnancement. Or, s'il est exact que les qualités ne se prêtent pas à la mesure, puisqu'elles se présentent comme des tous simples et sans parties, on ne peut nier qu'elles ne soient soumises à l'ordre et que celui-ci ne constitue le ressort même de leur symbolisation. Lors même qu'il ne s'agit point de remonter aux causes des phénomènes, et pour un art qui évolue dans le plan de la qualité pure, comme la musique, la construction de gammes ordonnées constitue un problème initial dont la constance nous atteste que l'esprit artiste ne saurait s'en tenir à l'intuition immédiate du sensible. A plus forte raison la connaissance scientifique, dont le but est de rattacher les phénomènes, objets de l'explication, à des phénomènes d'une autre espèce sensible, est-elle astreinte à utiliser les relations d'ordre pour établir les correspondances caractéristiques de l'explication. Enfin on doit observer que toutes les opérations de mesure réelles se ramènent en définitive à des opérations d'ordination, non seulement parce qu'on ne trouve pas toujours une unité de mesure commune à toutes les grandeurs comparées, en sorte

(1) On nous permettra de renvoyer sur ce point à une étude parue dans *La Revue Philosophique*, nos 7 et 8, 1926, *Le Symbolisme spatial de la qualité*.

que l'on doit se contenter de fixer leur place les unes par rapport aux autres, mais parce que toute mesure effective, étant sujette à approximation, consiste à intercaler la grandeur mesurée entre deux grandeurs mesurantes, ce qui constitue évidemment une application de la notion d'ordre.

Lorsqu'à l'exemple de Descartes, on ramène les préceptes de la méthode à leur formule la plus simple, on voit donc qu'il n'est pas interdit de rapprocher l'activité du sujet connaissant des formes de l'activité motrice. Si, par ailleurs, comme l'a cru Maine de Biran, il est vrai que celle-ci soit immédiatement attribuable au *moi*, on peut légitimement estimer que le caractère personnel de la pensée est lié à l'aperception de cette activité sous-jacente à toutes ses opérations, comme le caractère personnel de la connaissance sensible tenait à la position que le sujet est obligé de prendre dans le monde. Il reste seulement que la pensée n'est pas pure activité et que dans la relation qui s'établit entre la chose décrite et l'appareil représentatif construit par nous intervient une expression qui ne dépend pas de nous. On peut donc dire que l'activité du sujet consiste à préparer un réseau de relations de plus en plus serré où se traduit une nature qui n'est plus nôtre, mais dont l'existence ne nous est connue que grâce à cette représentation dont nous sommes les ouvriers. Ouvriers qui se connaissent eux-mêmes à l'œuvre qu'ils produisent, comme ils se connaissaient déjà en face du monde sensible qui les avait illuminés de sa clarté, car, si la dualité de l'activité et de la nature laisse place à une liberté dans les contacts que poursuit la science, cette liberté ne doit pas être entendue comme l'absence de toute méthode, pas plus que la liberté de nos démarches physiques ne saurait s'exercer en dehors des conditions qui règlent notre mouvement.

Ainsi la connaissance réfléchie éclaire la connaissance sensible qui la précède, et réciproquement se trouve éclairée par l'examen des actes élémentaires qui sous-tendent celle-ci. Mais, tandis que la connaissance sensible gravite autour du sujet singulier qui en occupe le centre et ne dépasse pas l'horizon de ses besoins immédiats, la connaissance réfléchie, qui vise à créer un système expressif nouveau, implique une allusion à d'autres sujets auxquels elle s'adresse. Le sensible n'est plus seulement médiateur entre le sujet et l'objet, il devient médiateur de sujet à sujet dans la réciprocité d'une signification que nous lui conférons et d'une acception que d'autres reçoivent. La présence du verbe être dans tous les jugements que comporte la connaissance proprement humaine nous atteste cet usage nouveau du sensible en vertu duquel la relation par nous établie est en même temps proposée à d'autres consciences selon une règle de vérité, comme si, renouvelant le don qui nous a été fait du monde, nous voulions à notre tour l'offrir à autrui par une générosité de l'esprit.

De ces autres consciences nous resterons à jamais séparés : en un être et en un seul, s'ouvre pour chacun de nous le vide du désir, en un point et en un seul, liée à un site varié, mais inexorable, s'aperçoit dans son exercice l'activité qui est nôtre ; mais par l'inclusion de l'être dans le discours nous est signifiée l'existence à la fois de notre être et des autres êtres vers lesquels nous nous tournons sans pouvoir coïncider avec eux. Aussi l'être ne se confond-il ni avec la somme du sensible, ni avec le sentiment de notre intimité, il apparaît dans la perspective créée par le verbe, en une adhésion que nous donnons et espérons tout ensemble, présent par l'intention de la connaissance, et pourtant mêlé d'une absence irrémédiable. Il ne saurait être embrassé par une contemplation qui, effaçant le contraste de la pré-

sence et de l'absence, lui ôterait sa profondeur, il garde son secret, réserve d'une initiative et d'un consentement que nul ne peut usurper; mais, grâce à la disposition même de ses plans et dans l'union de l'activité au sensible qui l'exprime, il nous est donné de le joindre d'un libre élan. Ainsi nous n'échappons pas à la situation originaire de la conscience, nous utilisons seulement la spontanéité qu'elle implique à une fin qui la transcende.

TABLE DES MATIÈRES

	PAGES
INTRODUCTION	1

LIVRE I

La situation originaire de la conscience et le fait primitif

CHAPITRE PREMIER. — La situation originaire de la conscience	19
§ 1. L'objet absent	21
§ 2. La présence vide	30
CHAPITRE II. — L'Appui et l'Élan.....	39
§ 1. Le mouvement et la situation de la conscience	39
§ 2. Le mouvement et le sensible.....	43
§ 3. Le mouvement et les formes complètes de l'espace et du temps.....	48
§ 4. Description du mouvement.....	55

LIVRE II

Le temps et l'actualité

CHAPITRE PREMIER. — Le privilège du présent..	69
CHAPITRE II. — La saisie analytique du présent.	77
CHAPITRE III. — La continuité de la durée et ses articulations.....	85
CHAPITRE IV. — La structure architectonique du temps et la notion d'ordre.....	97
CHAPITRE V. — Les grandeurs de la durée.....	105

LIVRE III

L'espace et le système des sites	PAGES
CHAPITRE PREMIER. — L'actualité, condition de l'espace	129
CHAPITRE II. — L'expansion et la contraction...	140
CHAPITRE III. — Tension et extension	153
CHAPITRE IV. — Les directions.....	166
CHAPITRE V. — Les grandeurs spatiales.....	176
CONCLUSION	201

VU LE 8 NOVEMBRE 1935,
Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,
 H. DELACROIX.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER,
Le Recteur
de l'Académie de Paris,
 S. CHARLÉTY.

